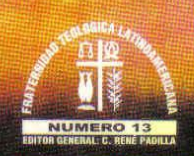
HAROLD SEGURA CARMONA

Hacia una Espiritualidad Evangélica Comprometida



Hacia una espiritualidad evangélica comprometida

Harold Segura Carmona



Buenos Aires - Año 2002

José Mármol 1734 – B1602AF Florida
Buenos Aires, Argentina

Diseño de la portada: Adriana Vázquez

Impreso en Argentina Printed in Argentina

ISBN 987-9403-47-9

Contenido

Prefacio de los editores

La espiritualidad es uno de los temas más descuidados entre los cristianos evangélicos latinoamericanos. En efecto, a pesar de la persistencia del pueblo de nuestro continente en ser un pueblo religioso, y de la proliferación de diversas "religiosidades" que ha habido en los últimos años, la reflexión seria sobre espiritualidad continúa siendo una asignatura pendiente de las iglesias evangélicas en América Latina.

Mucha de la espiritualidad actual carece de anclas teológicas. Su escasa o nula articulación con temas fundamentales como el Reino de Dios, la encarnación y práctica de Jesús, y la misión de la iglesia, entre otros, revela su falta de identidad evangélica. Los resultados son notorios: iglesias y creyentes carentes de proyecto, impregnados con las expectativas y valores que promueven las teologías de la prosperidad, el animismo mágico y la moda psi en materia de religiosidad. Impuesta esta tendencia, mucha espiritualidad evangélica se limita a repetir un trivial libreto de "lo eficaz", "lo extraordinario" o lo "sin estrés". Esta espiritualidad, en última instancia, se recluye en sus tópicos preferidos y aparece como "desconectada" de los temas de la vida real. *Carece* de la fuerza transformadora que procede del Espíritu y que demuestra la autenticidad de la experiencia religiosa.

El presente libro reúne cinco artículos cuyo hilo conductor es que hacen explícitos los alcances de ciertos temas clásicos de la teología y la misionología para construir lo que podríamos llamar una "espiritualidad del compromiso". El conjunto sitúa la

espiritualidad en el lugar prioritario que ésta debe ocupar en adecuada referencia al Reino de Dios y su justicia. Así. la espiritualidad se transforma en un espacio que llena la vida cotidiana de sentido trascendente, gracias a su identificación con el "Proyecto de proyectos". La espiritualidad se alinea así con el propósito salvífico de Dios, y no deja nada "afuera". Por el contrario, lleva a los cristianos a asumir una serie de compromisos reales y prácticos con el mundo y los seres humanos a quienes Dios desea redimir.

Si este pequeño libro alienta a los lectores a vincular más estrechamente su fe con la vida práctica —la oración con la experiencia cotidiana—, tanto el autor como los editores nos daremos por satisfechos.

Los editores

La espiritualidad en la perspectiva del Reino

El reino de Dios no es cuestión de comidas o bebidas sino de justicia,
paz y alegría en el Espíritu Santo (Ro 14:!?)[1]

Cuenta una vieja historia judía que existía un hombre llamado Don Ver quien era una persona poco común, que llevaba una vida espiritual muy rígida y severa, y en cuya presencia la gente temblaba de temor. El era conocido como un experto en el Talmud y en todos los demás textos religiosos de la fe judía.

Don Ver jamás reía; pensaba que la alegría no iba bien con su fe. Estaba convencido de que su relación con Dios sólo era posible a través de una vida de sacrificios y privaciones y por eso se hizo famoso por sus prolongados ayunos. Pero esa austeridad terminó maltratando su salud y enfermó gravemente; sus médicos no podían encontrar la causa de su mal. Como último recurso, alguien sugirió: ¿Por qué no pedimos ayuda a Baal Sem Tob? El enfermo no recibió con agrado esta propuesta, aunque acabó cediendo, por tratarse de un médico con el cual tenía enormes diferencias en materia de fe y a quien consideraba casi un

[1] Todas las citas bíblicas del presente libro son tomadas de la *Nueva Versión Internacional de* la Biblia en castellano (NV/).

hereje. Mientras Don Ver creía que la espiritualidad consistía en restricciones, sufrimientos y renuncias, Baal Sem aliviaba el dolor y predicaba que lo que daba sentido a la vida era la capacidad de gozo.

Era más de medianoche cuando Baal Sem salió para atender al enfermo; acudió en coche, vestido con un abrigo de lana y un gorro de piel. Entró en la habitación del enfermo y lo primero que hizo fue pedirle que leyera uno de los libros sagrados, el Eibro del Esplendor. Don Ver, con desconfianza, pero al mismo tiempo con expectativa, abrió y comenzó a leer en voz alta.

Y cuenta la historia que apenas llevaba un minuto leyendo cuando Baal Sem, el médico, le interrumpió: "Algo anda mal... Algo está mal en tu vida espiritual... Algo le falta a tu fe".

"¿Qué es lo que anda mal? ¿Qué es lo que me falta", preguntó el enfermo.

"Te falta alma", respondió Baal Sem Tob.[2]

"¿Qué es lo que anda mal?"

Las preguntas del judío estricto Don Ver sirven para el caso de nuestra espiritualidad evangélica en América Latina y el Caribe: ¿Qué es lo que anda mal? ¿Qué es lo que nos falta? Y algo debe estar mal cuando, por ejemplo, nuestra piedad personal, fundamentada en una ética individualista, no ha logrado integrarse a los comportamientos sociales y a la cotidianidad de nuestra vida. Es evidente el divorcio entre piedad para la iglesia y vida para el mundo; entre religiosidad individual y comportamiento social; entre moral puritana y vida cristiana.

[2] Anthony De Mello, *La oración de la rana,* Sal Térras, Santander, 1988. p. 66.

Somos conocidos por nuestras prácticas del ayuno, la oración y la lectura bíblica, por nuestros cultos emotivos, por nuestro afán evangelizador y por no fumar y ser abstemios, pero también —y esto es lo que preocupa— por no haber podido articular esa espiritualidad evangélica con los ámbitos particulares de la vida diaria, como la familia, la empresa, la escuela, la vida pública y la sociedad. Algo, entonces, debe andar mal.

En algunas regiones de Colombia, el Instituto de Bienestar Familiar reporta cifras de violencia intrafamiliar, en especial de maltrato infantil, entre hogares evangélicos. También, en los últimos años, ha aumentado el número de escándalos financieros protagonizados por pastores y otros líderes cristianos. Quizá sea en el terreno de la política electoral donde se ha hecho más evidente el abismo entre piedad y vida, entre oración y actuación, entre santidad e integridad. A nuestros candidatos, devotos de la espiritualidad evangélica, les ha faltado verticalidad en sus principios y pasión profética. Muchos de ellos han sucumbido ante el demonio de la corrupción, el "clientelismo" y el abuso del poder. Esa incapacidad de traducir el discurso religioso de la iglesia en otros ámbitos de la vida refleja las serias falencias de nuestra espiritualidad.

La tentación de los evangélicos, como ha dicho Samuel Escobar, ha sido "reducir el evangelio, mutilarlo, eliminar la demanda de frutos de arrepentimiento... Una espiritualidad sin discipulado en los cotidianos aspectos sociales, económicos y políticos de la vida es religiosidad y no cristianismo".[3]

Por otra parte, las cifras de nuestro crecimiento numérico —ahora explosivas— no han logrado traducirse en un impacto

[3] Samuel Escobar, citado por José Míguez Bonino, en *Boletín teológico,* FTL, Año 27, Nro. 59-60 (1995):82.

real y alternativo para los más acuciantes problemas del continente. Aquí el abismo se encuentra entre nuestra manera de hacer hincapié en la moralidad personal del cristiano y nuestra manera de descuidar la ética social de la iglesia. Algo anda mal en nuestra espiritualidad si ésta nos conduce a "fugarnos del mundo" en lugar de ayudarnos a entrar en él y ser testigos del poder transformador del evangelio.

La respuesta del médico judío al viejo Don Ver también sirve para nuestra reflexión: "Te falta alma". Y el alma, para nuestro caso, es la espiritualidad. No nos referimos al esplritualismo desencarnado, ni al ritualismo religioso, sino a la espiritualidad como "estilo de vida que se orienta al cumplimiento del propósito de Dios para la vida humana y la totalidad de la creación"; a una espiritualidad que "se concreta en una manera de pensar, sentir y actuar coherente con Jesucristo como modelo de la nueva humanidad, y [que] depende del poder del Espíritu Santo".[4] El término tiene que ver con aquello que somos y con las motivaciones que estimulan nuestro ser, antes que con experiencias de éxtasis o con la práctica de un misticismo espurio. Si quisiéramos intentar una definición aproximada, que nos sirva como referencia para el presente trabajo, diríamos que la espiritualidad cristiana es el proceso continuo por medio del cual seguimos a Jesucristo, alimentándonos de la comunión íntima con el Padre, bajo el impulso del Espíritu Santo y en peregrinaje fraterno con la iglesia.[5]

[1] Rene Padilla, "La espiritualidad en la vida y misión de la iglesia", ponencia presentada en el CLADE IV, Quito, setiembre *de* 2000 (Cuadernillo provisional).

[5] Esta definición aproximada toma como punto de partida la ofrecida por Segundo Galilea: "Podemos identificar la espiritualidad cristiana (y no sólo para América Latina sino para cualquier lugar, cultura y condición

Reino y espiritualidad

El alma *de* nuestra fe es una espiritualidad enraizada en la Palabra e inspirada en el modelo de Jesús y en la pasión por su Reino. Hagamos una pausa. Hemos mencionado el Reino de Dios y lo hemos relacionado con la espiritualidad. El tema del Reino no ha estado en el temario de nuestras predilecciones, y mucho menos lo hemos relacionarlo con la vida espiritual, aquí y ahora. Para la tradición popular evangélica, el tema del Reino de Dios ha sido un capítulo indefinido de sus doctrinas y un proyecto de Dios que sólo inspira pensamientos celestiales y remonta a las cumbres apocalípticas de las calles de oro y los mares de cristal. Hablar del Reino, en muchos círculos evangélicos, es hablar del más allá, distante y lejano.

En ninguno de los más reconocidos sumarios de la fe evangélica se resalta el Reino como tema preeminente de nuestra fe. A la supremacía de las Escrituras, la majestad de Jesucristo, el señorío del Espíritu Santo, la necesidad de la conversión, la prioridad de la evangelización y la importancia de la iglesia como comunidad de creyentes,[6] a todos estos temas distintivos, no los ha acompañado el del Reino de Dios, excepto en algunos círculos reducidos de creyentes llamados "liberales".

El Reino de Dios, o el reinado de Dios, como prefieren algunos, es uno de los temas preponderantes en el Nuevo

social), como el proceso del seguimiento de Cristo, bajo el impulso del Espíritu y bajo la guía de la Iglesia" *(El camino de la espiritualidad,* adiciones Paulinas, Bogotá, 1985, 2da. ed., p. 32).

Estos seis fundamentos evangélicos expuestos por el teólogo s-.glicano James I. Packer son citado por John Stott en *La verdad de los -s-.-angélicos,* INDEF - Visión Mundial, San José, 2000, p. 22.

Testamento y, especialmente, en la predicación y ministerio de Jesús. Quien tome en serio el mensaje del Maestro y se aventure a seguir en sus pisadas, no puede esquivar la centralidad del Reino ni sus consecuencias para el discipulado. El Reino de Dios es la causa de Jesús[7] y no tiene por qué dejar de ser la causa última y razón de ser de su iglesia. En esto, Jesús marca una diferencia, como bien lo afirma Galilea, respecto

> no sólo de los profetas anteriores, sino de todos los fundadores religiosos que lo precedieron. Ellos hablaron básicamente de Dios y de la unión con Dios; Jesús no habla ni trabaja sólo por eso, sino que revela un Dios que tiene un proyecto histórico que es el Reino. Un Dios que quiere mejorar las cosas, liberar a la humanidad y cambiar el mundo y la miseria humana en Reino de Dios. Para Cristo, Dios y el Reino son inseparables.[8]

Así para nosotros Cristo y Reino también son inseparables, puesto que Jesús "es nada menos que el reino de Dios en persona".[9] Hablar del Reino es hacer referencia a la infiltración de Dios en lo humano con el propósito de ejercer su eterno dominio y soberanía sobre toda persona y sobre todo lo creado. Decir Reino equivale a decir redención plena, salvación completa, liberación total y esperanza para todos y para todo, porque el Reino de Dios es "la nueva creación de todas las cosas para la vida eterna".[10] Desde esta perspectiva bíblica del Reino

Jürgen Moltmann, *Cristo para nosotros* hoy, Trotta, Madrid, 1997, p. 23

8 Segundo Galilea, *El reino de Dios* y *la liberación del hombre,* Ediciones Paulinas, Bogotá, 1985, p. 12.

9 Jurgen'Moltmann, op. cií., p. 13.

10’ *¡bid..* p. 16.

debe ser comprendida y aplicada la espiritualidad. Esa es el alma de la espiritualidad que ahora nos corresponde recuperar.

El Reino frente a otros ejes normativos

Ahora bien, optar por el Reino como eje unificador de nuestra espiritualidad significa reconsiderar otros ejes que hasta ahora han ejercido una autoridad normativa para moldear nuestro seguimiento de Jesús. Examinaremos cuatro de ellos.

Espiritualidad institucionalizada

En primer lugar tenemos, por ejemplo, la iglesia como institución o como religión. Cuando la iglesia ejerce un papel de norma suprema de la espiritualidad, ésta degenera en activismo, que es "la acción sin sentido de dirección o la acción orientada al logro de objetivos que no necesariamente concuerdan con el propósito de Dios para la vida humana y para toda la creación".[11] La iglesia, no sobra recordarlo, no es un fin en sí misma, sino un medio; medio o instrumento al servicio del Reino. Ser espiritual, en este sentido, no puede reducirse a ser un mejor funcionario de la estructura institucional de la iglesia, porque al hablar del Reino de Dios y de su señorío "no estamos refiriéndonos a nuestras propias obras y sus logros. De la historia de las obras humanas, lo que más brota es un reino humano, pero no el Reino de Dios. Ni siquiera la Iglesia puede hacer de este mundo un reino de gloria".[12]

[11] Rene Padilla, *op. cit.*

[12] Jürgen Moltmann, *Diaconía en el horizonte del Reino de Dios*, Sal Térras, Santander, 1987, p. 27.

Muchos de los enfrentamientos de Jesús con los fariseos de su época hacen referencia a cómo éstos habían convertido la fe en una transacción humana, donde lo más importante no era lo que Dios pedía de los hombres y mujeres sino lo que la institución religiosa les imponía para su salvación. Estos religiosos habían alterado los valores y ya no sabían distinguir entre lo que era importante para Dios y lo que era indispensable para la institución. Jesús los condena con estas palabras:

> »¡Ay de ustedes, guías ciegos!, que dicen: "Si alguno jura por el templo, no significa nada; pero si jura por el oro del templo, queda obligado por su juramento." ¡Ciegos insensatos! ¿Qué es más importante: el oro o el templo que hace sagrado al oro? También dicen ustedes: "Si alguien jura por el altar, no significa nada; pero si jura por la ofrenda que está sobre él, queda obligado por juramento." ¡Ciegos! ¿Qué es más importante: la ofrenda, o el altar que hace sagrada la ofrenda? Por tanto, el que jura por el altar, jura no sólo por el altar sino por todo lo que está sobre él» (Mt 23:16-20).

Los fariseos también habían trabajado hasta el cansancio en la formación de activistas sacrificados, que eran su mejor muestra de una espiritualidad deformada. Al respecto, Jesús les dijo:

> »¡Ay de ustedes, maestros de la ley y fariseos, hipócritas! Recorren tierra y mar para ganar un solo adepto, y cuando lo han logrado lo hacen dos veces más merecedor del infierno que ustedes» (Mt 23:15).

Para nuestro caso, con el excesivo énfasis en el crecimiento numérico de las iglesias y en el desarrollo de complejas estructuras organizacionales —que demandan presupuestos exorbitantes, nóminas exageradas y una cultura de la

productividad—, corremos el riesgo de sacrificar la esencia de nuestra espiritualidad por la eficiencia de la organización.

Espiritualidad de lo extraordinario

Otro eje, también deficitario, que debemos considerar desde la perspectiva del Reino es el de la experiencia espiritual extraordinaria. En éste, la espiritualidad se comprende como la búsqueda incesante de experiencias desvinculadas tanto de un compromiso concreto con la causa de Cristo como de los comportamientos cotidianos. Es una mística sin ética; una emoción sin misión; una especulación sin proyección.

Nuestra época no tiene la exclusividad de este fenómeno. Los historiadores dan cuenta de una ola de espiritualidad especulativa que se levantó con mucha fuerza entre los siglo 13 y 14, entre cristianos europeos, especialmente de la orden de los dominicos, que promovían las visiones y las revelaciones especiales como centro de la espiritualidad. La manera de moderar este entusiasmo fue, otra vez, volver a la esencia de la fe. El holandés Gerard Groot (1340-1384), fundador de los hermanos de la vida común, el alemán Tomás de Kempis (c.1380-1471), autor del clásico *Imitación de* Cristo, y la española Teresa de Ávila (1515-1582), fundadora de la orden de las Carmelitas Descalzas, fueron, entre otros, firmes críticos de esta manera de vivir el evangelio de Cristo. En su lugar, predicaron la importancia de la conversión del corazón, el amor, el apostolado y la primacía de la solidaridad con los más necesitados.[13] Para ellos, el secreto de vivir con Cristo se

[13] Para un panorama histórico de la evolución de la espiritualidad cristiana, ver Gregorio Samutko (y equipo), *Una espiritualidad laical para América Latina,* San Pablo, Bogotá, 1997.

encontraba mirando primero hacia adentro del propio corazón, para desde allí proyectarse en amor solidario hacia los más necesitados. Libraron una batalla por no dejar que lo extraordinario de la fe arrebatara la profundidad de lo ordinario de la vida cristiana.

No se trata de despojar a la espiritualidad de las expresiones soberanas y extraordinarias del Señor. Todos sabemos que él también se manifiesta en señales y milagros inexplicables. El Nuevo Testamento da buena fe de lo anterior: Pedro tiene éxtasis, Agabo profetiza, Pablo asciende al tercer cielo, en Pentecostés se habla en lenguas y Juan, en Patmos, tiene una visión extraordinaria del Señor de la Historia. El equilibrio consiste, entonces, en dar a esas experiencias —que son sorpresas de la gracia de Dios— el lugar que les corresponde en nuestro seguimiento de Cristo: ni desconocerlas con un frío gesto de incredulidad, ni ubicarlas en el centro de la fe, como si de ellas dependiera todo nuestro peregrinaje espiritual. Jesús les recordó a los setenta discípulos que habían regresado admirados del poder de Dios frente a los demonios: "No se alegren de que puedan someter a los espíritus, sino alégrense de que sus nombres están escritos en el cielo" (Le 10:20).

Espiritualidad desconectada

La perspectiva del Reino corrige también el espiritualismo individualista, que se expresa, muchas veces, en el cultivo de una vida interior sin conexión con el mundo exterior y la misión de Dios en el mundo. En amplios círculos evangélicos, la espiritualidad se concibe como el perfeccionamiento personal en términos de moral y vida pura. Para José Míguez Bonino, la influencia del fundamentalismo extremo en el campo de la ética "ha desarrollado los aspectos más vulnerables de la tradición

evangélica pietista: el legalismo y la justicia propia, la oposición de lo material y lo espiritual, la 'separación del mundo', que en la práctica induce a una doble moral...".[14] La visión que se propaga es la de una espiritualidad heroica, que obtiene la vida victoriosa por medio del ayuno, la oración y la lectura maratónica de la Biblia. Es una guerra dualista entre el espíritu bueno y la carne mala, que bien nos recuerda las viejas enseñanzas gnósticas contra las cuales tuvo que ver el cristianismo de los primeros siglos.

Este "cultivo de valores relacionados con la vida interior"[15] proliferó a partir de los siglos 3 y 4, cuando, según los historiadores, el ascetismo ocupó el lugar del martirio como centro de la espiritualidad. Los monasterios de los primeros siglos se ocuparon de predicar la importancia de la vida ascética en sus formas más conocidas del ayuno, la oración y la penitencia. Esa influencia duró más de mil años, durante la temprana Edad Media, hasta el siglo 13, sin desconocer que en muchos ambientes católicos todavía se observa su huella.[16]

Para el caso específico del movimiento evangélico en América Latina, la piedad personal se asocia al pietismo que floreció en los siglos 17 y 18, representado por Felipe Jacobo Spener (1635-1705), Augusto Hermann Francke (1633-1727) y el Conde Zinzendorf (1700-1760). El pietismo representó una de las influencias espirituales de mayor alcance y contribuyó con la renovación misionera de aquellos siglos; según Samuel Escobar, "no sólo revivió a la Iglesia por dentro, sino que la proyectó

[14] José Míguez Bonino, *Rostros del protestantismo latinoamericano,* Nueva Creación, Buenos Aires, 1995, p. 52.

[10] Rene Padilla, *op. cit.*

[16] Gregorio Samutko, *op. cit.*, pp. 43ss.

hacia la misión de sí misma. Esto fue evidente especialmente en el surgimiento del movimiento misionero moravo que se desarrolló bajo el ministerio de Zindendorf".[17]

Ea piedad personal aprendida de los pietistas europeos no es lo que aquí se debate. "El pietismo apunta a un precedente bíblico muy rico".[18] Eo que se discute es la práctica de un pietismo que ya no conserva la riqueza de aquellos siglos y que ha desembocado en una fe mística con los ojos cerrados. A ese desequilibrio se refiere el apóstol Pablo cuando enseña que "el reino de Dios no es cuestión de comidas o bebidas sino de justicia, paz y alegría en el Espíritu Santo. El que de esta manera sirve a Cristo, agrada a Dios y es aprobado por sus semejantes (Ro 14:17-18).

Espiritualidad sin estrés

Ea perspectiva del Reino señala también que la espiritualidad no debe reducirse a la gratificación de necesidades psicológicas, tal como lo enseñan algunas de las actuales teorías de la autorrealización humana. Hoy encontramos la predicación de un evangelio especializado en las ofertas, que promete la satisfacción de las necesidades personales, que pone la vida en orden y que regala la salud, la felicidad y hasta la prosperidad económica. Es verdad que la vida en Cristo "nos ayuda en nuestros quebrantos y satisface al alma cansada", como se canta en algunos himnos, pero eso no significa que los beneficios son la esencia del mensaje de Cristo, ni explica la razón de ser de nuestro discipulado. Nuestra sociedad presta especial atención a

1' Samuel Escobar, en Ser *evangélico* hoy, Andamio, Barcelona, 1988, p. 22.

;8/b¡d,p. 23.

los temas de la superación personal por medios humanos; eso queda demostrado con la proliferación de métodos de relajación, de técnicas de poder mental o de ejercicios que convierten la fe en optimismo y la religión en un instrumento de la psicología conductista. Y liberar a la iglesia de este "cautiverio psicológico", como lo llama Darrell Guder, "es una tarea teológica de primer orden... Son cautiverios que le impiden a la Iglesia realizar su misión en el mundo".[19]

La enseñanza de Jesús es paradójica:

> Si alguien quiere ser mi discípulo —les dijo— que se niegue a sí mismo, lleve su cruz y me siga. Porque el que quiera salvar su vida, la perderá; pero el que pierda su vida por mi causa y por el evangelio, la salvará (Mr 8:34-35).

Es la espiritualidad de la cruz, que promete la vida para aquel que la arriesga por causa del evangelio. Es, en otras palabras, una espiritualidad que no concede re/ax, sino tensión, porque

> lo que caracteriza la espiritualidad de Jesús, que se podría denominar espiritualidad de conflicto, no es, por consiguiente, la ausencia o la huida del conflicto. Jesús se sumerge en la conflictividad y hasta tal punto que tuvo un gesto que, hasta el día de hoy, desasosiega a los exegetas: ¿por qué se le ocurrió ir a Jerusalén, ciudad que pisó rarísimas veces, en el momento justo en que era más buscado por la represión?[20]

[19] Darrell L. Guder, Ser *testigos de Jesucristo,* Kairós - FTL - Visión Mundial, Buenos Aires, 2000 (2ª ed), pp. 211-212.

[20] Leonardo Boff y Frei Betto, *Mística* y *espiritualidad*, Trotta, Madrid, 1999(2ªed.),p. 100.

En lugar de huir, Jesús enfrentó; y estaba capacitado para enfrentar la prueba por la fortaleza que tenía como resultado de su íntima comunión con el Padre.

Así, pues, tenemos que el eje fundamental de nuestra espiritualidad debe ser la causa de Cristo, que es el Reino de Dios. El seguimiento de Jesucristo debe ceñirse al modelo del Maestro, antes que a las expectativas de la iglesia institucionalizada, o a las ansias de nuestra religiosidad legalista, o a los deseos de autorrealización humana: "... aprendan de mí, pues yo soy apacible y humilde de corazón, y encontrarán descanso para su alma" (Mt 11:29).

Ser espiritual es vivir la fe en relación amorosa con Dios y con nuestros semejantes; es seguir a Cristo asumiendo las actitudes que él asumió hacia su Padre, hacia los necesitados, hacia el mundo y hacia la creación en general. Así nos lo recuerda la exhortación de Pablo: "La actitud de ustedes debe ser como la de Cristo Jesús" (Flp 2:5). Por eso, aceptar la invitación a vivir la espiritualidad del Reino es sometemos al modelo del Rey. Con Jesús, el Reino de Dios se hace presente entre nosotros, "y crece y actúa 'en medio de nosotros' sin prisas pero sin pausas".[21]

Pautas del Reino para la espiritualidad

Corresponde ahora examinar tres de las pautas principales que nos ofrece la dinámica del Reino de Dios para nuestra espiritualidad. Dichas pautas contienen germen de renovación y de esperanza para la iglesia. El Reino es una causa, pero al

[21] Segundo Galilea, *E! Reino de Dios* y *la liberación del hombre, op. cit.*. p. 13.

mismo tiempo es un modelo y un paradigma, y desde allí la espiritualidad se nos presenta como integral, pluriforme y radical.

Espiritualidad integral

Desde la perspectiva del Reino, nuestra espiritualidad está llamada a ser integral, holística o abarcadura. En el Cuarto Congreso Latinoamericano de Evangelización (CLADE IV), celebrado en Quito, Ecuador, en septiembre de 2000, Rene Padilla afirmó, en su exposición sobre el tema de la espiritualidad, que "desde la perspectiva de la espiritualidad cristiana, no hay absolutamente ninguna dimensión de la vida humana ni de la creación que esté exenta de la redención de Dios".[22] La espiritualidad cristiana es integral porque nos llama a reconocer y a vivir el señorío de Dios sobre toda la vida y sobre toda su creación, al mismo tiempo que nos convoca a comprometernos con su Reino en la transformación de todo lo creado conforme al sueño de redención del Creador. Como afirma Mariano Avila, la espiritualidad integral

> ha de permear nuestro diario quehacer. No es un aspecto de la vida que se vive exclusivamente en el culto o en el templo y que se manifiesta en las prácticas ascéticas o extáticas del cristiano; es una realidad que ha de evidenciarse en el andar cotidiano, en todas las áreas de la vida, como señal del Reino que ha llegado y que está por venir.[2j]

En el horizonte del Reino, la acción de Dios se dirige al ser humano como totalidad indivisible que, aunque es

[22] Rene Padilla, *op. cit.*

[23] Mariano Avila, en *Conversión* y *discipulado,* Visión Mundial, San José, 1993, p. 212.

multidimensional (biofísico, psicosocial y espiritual), constituye una unidad. La predicación del Reino, por parte de Jesús, propuso la redención de la totalidad del ser humano; por eso el ministerio de Cristo no se redujo al anuncio oral de las buenas nuevas, sino que incluyó la sanidad física, el alimento material, el consuelo afectivo, la preocupación social, la predicación profética, el llamado al arrepentimiento y la comunión permanente y gozosa con el Padre. Esta visión holística imprimió el sello distintivo al ministerio de Cristo. En su Reino no se separa lo espiritual de lo secular, lo santo de lo profano, ni lo eclesial de lo social. En el Reino de Dios la salvación se anuncia para todas las dimensiones de lo creado; en ese sentido podemos hablar de una salvación cósmica y abarcadura. Dios desea que todas las cosas creadas sean restauradas según la intención del Creador en un proceso histórico que lo cubre todo y a todos. Vista así, la espiritualidad también lo incluye todo.

La espiritualidad es vida para la vida y fe puesta en práctica en todos los espacios de nuestra cotidianidad. Jesús lo enseñó así en el Sermón de la Montaña: habló de la bienaventuranza de los limpios de corazón, pero también de los que estaban dispuestos a sufrir persecución por causa de la justicia; mencionó el valor de la oración y del ayuno, pero también de las limosnas sin hipocresía; trató el tema de la pureza del matrimonio, pero también el de la necesidad de desprenderse de los bienes materiales en favor de los más necesitados; invitó a amar al enemigo, a sujetar la ira, a hablar siempre con responsabilidad, a no juzgar a los demás, a ser luz del mundo y sal de la tierra, en fin, a vivir de manera integral y a relacionarse con Dios y con el prójimo bajo el principio supremo del amor. Esta espiritualidad no cierra ningún espacio de la vida para lo divino, ni para lo espiritual.

Cuando Ignacio de Loyola, el reformador eclesiástico y místico español del siglo 16, en unión con sus seguidores, enseñó a "buscar a Dios en todas las cosas", y a seguir a Jesús más allá de las paredes del convento, incluyendo un compromiso social, produjo uno de los más grandes aportes en la historia de la espiritualidad cristiana. Gannon y Traub, en su libro sobre una interpretación de la historia de la espiritualidad cristiana, destacan lo siguiente:

> La revolución en el pensamiento y en la práctica de la espiritualidad iniciada por Ignacio de Loyola consistió, entonces, en un cambio de énfasis en la idea de Dios: dónde se encuentra, cómo actúa en el mundo y cómo puede ser hallado. No debería sorprendernos que estas nociones condujeron a una nueva aproximación a la espiritualidad y a una concepción distinta de la relación entre oración y acción. Para Ignacio, la vida espiritual no era, en primer lugar, un problema de oración o actividad, sino de fidelidad a Dios, que implica fidelidad en las tareas divinas... Ignacio afirma que la unión con Dios es esencialmente una unión de amor... una unión que puede alcanzarse sin que importen las circunstancias.[24]

Y nosotros hoy, después de cuatro siglos, seguimos luchando por encontrar esta integralidad.

Espiritualidad pliiriforme

Desde la perspectiva del Reino, nuestra espiritualidad también está llamada a ser pluriforme y diversa. Si la espiritualidad cristiana es el proceso permanente de seguir a Jesucristo, las

[24] Thomas M. Gannon y George W. Traub, citados por Eldin Villafañe, *El Espíritu liberador*, Nueva Creación, Buenos Aires, 1996, p. 146.

maneras de hacerlo varían mucho; cambian de un siglo a otro, pero también de una persona a otra. Hay diversos factores que condicionan la espiritualidad: el contexto social, la edad, la vocación, la pertenencia confesional —o denominacional—, la madurez psicológica, y otros más. Escribiendo sobre este último factor, el misionero y antropólogo Gregorio Smutko, dice: "Existe una fuerte relación entre nuestra madurez psicológica y nuestra espiritualidad, pues 'la gracia edifica sobre la naturaleza'. Por eso el progreso espiritual depende —en parte— del progreso en la madurez".[25]

Esta diversidad tiene también que ver con la multitud de formas con que una persona o un grupo expresa su amor a Dios y vive su compromiso cristiano. En otras palabras, no existe, a la luz del Reino, una espiritualidad uniformada, hegemónica o distintiva que se deba presentar como "la" espiritualidad —así, en singular— para todos. La espiritualidad, en términos actuales, no puede ser globalizada e impuesta.

La primera mención que encontramos en los Evangelios acerca del Reino de los cielos es la de Juan el Bautista, quien invita al arrepentimiento y anuncia que se debe preparar con urgencia el camino del Señor. Juan es un ejemplo de la diversidad espiritual de ese Reino que anuncia; vestía de una manera particular: ropa hecha de pelo de camello y un cinturón de cuero; se alimentaba de manera diferente-, langostas y miel silvestre; predicaba un mensaje específico acompañado de un tono beligerante: "¡Carnada de víboras! ¿Quién les dijo que podrán escapar del castigo que se acerca?" (Mt 3:7).

Los Evangelios contienen un amplio registro de diversidad espiritual: una mujer se arroja a los pies del Maestro y los unge

¿' Gregorio Samutko, *op. cit,* pp. 27-28.

con perfume; Jesús, ante la crítica de Simón el fariseo, reafirma a la mujer diciendo que su gesto es una expresión de amor sincero (Le 7:36-50). Un joven rico, orgulloso de su religiosidad, recibe una invitación decepcionante a vender todos sus bienes y darlo a los pobres (Mt 19:16-22); Jesús le dice que ese acto es su requisito para seguirlo a él. Mientras Juan y sus discípulos ayunan, los discípulos de Jesús "comen y beben" (Mt 5:33). Un sábado, los discípulos, violando la costumbre de los judíos, arrancan algunas espigas de trigo porque tenían hambre; Jesús respondió a sus acusadores que también David, acosado por el hambre, comió los panes de la proposición reservados, según la ley, solamente para los sacerdotes. Es decir, Jesús no se rige en su espiritualidad por un código inflexible y único, ni mucho menos por una tradición inviolable; él, bajo la guía del Espíritu, se abre a la novedad del Padre y encuentra que la misericordia y el juicio ocupan el primer lugar. "Si ustedes supieran lo que significa: 'Lo que pido de ustedes es misericordia y no sacrificios', no condenarían a los que no son culpables" (Mt 12:7).

La espiritualidad evangélica en América Latina y el Caribe no se ha caracterizado propiamente por la diversidad. Las mutuas acusaciones acerca de las prácticas sociales, los juicios ligeros sobre las disciplinas piadosas, la imposición de modelos litúrgicos y la inflexibilidad para el cambio en todas sus formas nos han privado de disfrutar de la gracia de la pluralidad. La espiritualidad es un espacio privilegiado para el ejercicio del respeto y del mutuo enriquecimiento. Necesitamos encontrar puntos de encuentro, por ejemplo, entre las tradiciones litúrgicas más formales y las nuevas liturgias pentecostales y carismáticas; entre el compromiso social de los sectores llamados "de avanzada" y la piedad y la devoción particular de las iglesias más conservadoras; entre la pasión que demuestran nuestras iglesias

por la acción y el pragmatismo, y la rica tradición católica que enseña el valor de la contemplación, el silencio y la quietud.

Espiritualidad radical

Digamos algo más: desde la perspectiva del Reino, nuestra espiritualidad está llamada a ser radical y comprometida. El Reino exige un compromiso radical y completo de la vida; en él no hay lugar para una religiosidad *Hgth* de bajo precio. La nuestra es "una fe mesiánica con los ojos abiertos",[26] que compromete toda la vida. Jesús lo enseñó así: "El que quiere a su padre o a su madre más que a mí no es digno de mí; el que quiere a su hijo o a su hija más que a mí no es digno de mí; y el que no toma su cruz y me sigue no es digno de mí" (Mt 10:37).

Un modelo histórico de radicalidad en el seguimiento de Jesús se encuentra en el movimiento anabautista del siglo 16. Miles de ellos murieron como mártires, más que en cualquier otro grupo de ese siglo, sin que se sepa aún el número exacto. Los anabautistas aceptaron el camino de la cruz con todas sus consecuencias, y lo hicieron bajo la firmeza de su fe, convencidos de que "donde el testimonio florece, allí está el Reino de Dios".[27] Un historiador menonita nos dice:

> La persecución comenzó aun antes del primer bautismo en Zurich [21 de enero de 1525], ya que la amenaza del destierro fue anunciada el 18 de enero de 1525 y el primer encarcelamiento de anabautistas en Zurich ocurrió a principios de febrero. Cárcel, multas y a veces torturas constituían el procedimiento normal que sufrían los

[26] Jürgen Moltmann, *op. cit,* 1997, p. 111.

[27] Reinhold Schneider, citado en John S. Oyer y Robert S. Kreider, *El espejo de los mártires*, Semilla-CLARA, Bogotá, 1997, p. 14.

> prisioneros. Eran liberados únicamente cuando el prisionero prometía abandonar las reuniones anabautistas. En marzo de 1526 ya se imponían sentencias de prisión perpetua. Doquiera el anabautismo llegó a ser conocido, se iniciaban medidas similares...[28]

Aparte de querer validar todas las experiencias anabautistas, algunas en extremo místicas, procuramos valorar su sentido de peregrinaje y el lugar asignado a la cruz como experiencia central en el seguimiento de Cristo. En esto, según algunos, la espiritualidad de estos radicales coincide en algunos puntos con la del místico español San Juan de la Cruz —también del siglo 16—, quien afirmaba que "quien no busca la cruz de Cristo, no busca la gloria de Cristo".[29]

La espiritualidad cristiana, entendida desde la radicalidad del seguimiento, se fundamenta en el compromiso con el Reino, se alimenta de la intimidad con el Rey y vive la alegría del testimonio hasta las últimas consecuencias. Don Pedro Casaldáliga lo expresa mejor cuando define la espiritualidad como testimonio coherente, el cual consiste en "ser lo que se es. Hablar lo que se cree. Creer lo que se predica. Vivir lo que se proclama. Hasta las últimas consecuencias y en las menudencias diarias".[30]

[28] Cornelius J. Dyck, *Introducción a la historia menonita*, Semilla-CLARA, Bogotá, 1996, p. 56.

[29] Para un estudio de la relación entre la espiritualidad anabautista y la de San Juan de la Cruz, véase Hugo Zorrilla, San *Juan de la Cruz desde la espiritualidad anabaptista*, CLARA-Semüla, Guatemala, 1993.

[30] Pedro Casaldáliga, en Eduardo Bonnín (ed.), *Espiritualidad* y *liberación en América Latina*, DEI, San José, 1982, p. 180.

Conclusión: "Te falta alma"

Para terminar, volvamos a la historia del viejo judío Don Ver y su médico Baal Sem Tob. El médico observa al enfermo y le dice: "Algo anda mal... Algo está mal en tu vida espiritual... Algo le falta a tu fe". A lo que su paciente pregunta: "¿Qué es lo anda mal? ¿Qué es lo me falta?" La respuesta fue una: "Te falta alma". Y dijimos que el alma, en nuestro caso, es nuestra espiritualidad; la espiritualidad entendida como el proceso continuo por medio del cual seguimos a Jesucristo, alimentándonos de la comunión íntima con el Padre, bajo el impulso del Espíritu Santo y en peregrinaje fraterno con la iglesia.

Esa espiritualidad no puede reducirse al marco de las exigencias activistas de la iglesia convertida en institución; tampoco a un cúmulo de experiencias espirituales extraordinarias; mucho menos al cultivo de una vida interior desconectada del mundo exterior y de la misión de Dios; tampoco a la satisfacción egoísta de las necesidades psicológicas o a la búsqueda de la autorrealización humana.

La espiritualidad, desde la perspectiva del Reino, debe ser integral, pluriforme y radical. "Ni es espiritualista con un Dios sin Reino; ni materialista, con un Reino sin Dios. Vive la síntesis integrada que Jesús vivió y nos reveló: por el Dios del Reino y el Reino de Dios".[31]

2
La encarnación: misterio y modelo

Porque de esto se trata, de saber cuál es la verdadera Iglesia
o, si se prefiere cómo debe ser la verdad de la Iglesia
si quiere ser de verdad el cuerpo de Cristo *en* la historia.
Ignacio Ellacuría

"La encarnación es el corazón de nuestra fe y el nervio vivo de nuestra adoración". Asilo afirmó en su momento J. S. Whale, quien, sin querer desconocer la importancia de las demás verdades cardinales de la fe, quiso resaltar la encarnación por la profundidad de su significado. También para Kierkegaard la doctrina suprema del cristianismo era la encarnación. Su centralidad, a juzgar por la historia, no es nada nueva; nació con la fe misma y, veinte siglos después, mantiene su vigor.

Una larga historia de controversias

En los primeros siglos del cristianismo, y de ello dan buena cuenta los historiadores, la doctrina de la encarnación se fue articulando en medio de acaloradas polémicas que dejaron a su

Cercano al docetismo se encontró, en cierto sentido, el apolinarismo. Apolinar, obispo de Laodicea en el siglo 4 d.C., acentuó su creencia en la absoluta deidad de Cristo, negando que tuviese una humanidad completa. Para él, Cristo tuvo un cuerpo humano espiritualizado y el Logos sustituyó su inteligencia humana. Resumidamente,

> esta herejía sostenía que Cristo era humano en cuerpo y alma, pero no en espíritu o ego o persona. Esta parte de su naturaleza era totalmente divina. Era el *Logos* eterno, una Persona que se amalgamó con la humanidad, asumiendo un cuerpo humano y un alma también humana.[2]

De esta manera, se negaba la genuina encarnación de Cristo. El Primer Concilio de Constantinopla, en el año 381 d.C., fue el encargado de condenar la herejía apolinarista.

Esta breve referencia histórica no puede concluirse sin que digamos algo del arrianismo. Arrio *(ca.* 256-336 d.C.), quien fue presbítero de la iglesia de Alejandría, avivó las polémicas al enseñar que Cristo no fue ni Dios ni Hombre, sino una tercera categoría especial de la existencia, de la cual él era el primogénito. Para Arrio,

> el Hijo de Dios no era eterno sino creado por el Padre como instrumento para crear el mundo y, por lo tanto, no era Dios por naturaleza, sino una criatura que recibió la alta dignidad de Hijo de Dios ya que fue *"engendrado",* debido a que el

[2] Richard S. Taylor (redactor general), *Diccionario teológico Bacon,* Casa Nazarena de Publicaciones, Kansas, 1995, p. 246.

> Padre, en su preconocimiento. sabia de su condición de justo y de su fidelidad incondicional."

La controversia arriana se prolongó por mucho tiempo, aún más allá del año 325 d.C. cuando fue condenada por el Concilio de Nicea, convocado por Constantino, al que asistieron obispos y presbíteros de los más alejados rincones del Imperio. La pregunta crucial de aquel encuentro fue: *¿debe* ser Cristo considerado como Dios o como la primera persona y la más grande de las criaturas?

Este intrincado camino de las controversias cristológicas lograron un punto de acuerdo formal en el Concilio ecuménico de Calcedonia, en el año 451 d.C., el cuarto celebrado por la iglesia después de Nicea (325), Constantinopla I (381) y Efeso (431). En Calcedonia se declaró que nuestro Señor Jesucristo es verdadero Dios y verdadero hombre *(vereDeus, veré homo),* en su divinidad consustancial con el Padre en todo, pero en su humanidad semejante a nosotros en todo, menos en el pecado. Reza la declaración que este único y mismo Jesucristo se conoce en dos naturalezas

> sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación, en modo alguno borrada la diferencia de naturalezas por causa de la unión, sino conservando más bien, cada naturaleza su propiedad y concurriendo en una sola persona y en una sola subsistencia.[4]

! Marco Antonio Ramos, *Nuevo diccionario de religiones, denominaciones* y sectas, Betania, Miami, 1998, p. 34.

[4] Wilton M. Nelson (ed.). *Diccionario de historia de la iglesia,* Caribe, Miami. 1989, p. 386.

Así, en esta confesión común a toda la Iglesia Católica Romana, ortodoxa oriental y protestante se afirma la unión de la naturaleza humana y la divina en una sola persona. Se suele hablar de esta unión como "unión hipostática". *

Podría pensarse que en medio de estas elucubraciones —un tanto abstractas, no hay que negarlo— se corre el riesgo de robarle algo al misterio a la encarnación. Sin embargo, no es éste el temor que más espanta. Calcedonia nos presta su servicio al "destacar los límites propios del pensamiento creyente acerca de la persona de Jesucristo, único Mediador entre Dios y los hombres", y al reafirmar nuestra fe en Jesús que

> no es *solo* hombre o *solo* Dios; es Dios que se *hizo* hombre. No dejó de ser Dios al hacerse hombre. No *trocó* la divinidad por la humanidad. Más bien asumió la humanidad de tal manera que, como resultado de la encarnación, él es a la vez humano y divino, el Dios-hombre.[6]

Esta fórmula cristológica sigue siendo, como bien lo dice Leonardo Boff, "criterio de verdad para cada interpretación del misterio de Jesús".[7]

El temor, más bien, es otro. Algunos sectores de la teología contemporánea, entre ellos el surgido en suelo latinoamericano, han reclamado la necesidad de elaborar una cristología que, sin desconocer el aporte de la orientación histórica de corte filosófico y metafísico, se relacione más directamente con el mundo de las

' Del griego *hipostasis,* "persona".

[6] W. Nelson, op. *cit.,* p. 386.

[7] Leonardo Boff, Jesucristo y *la liberación del hombre,* Cristiandad, Madrid, 1981, p. 202.

realidades sociales, culturales y políticas. Se reclama relacionar la dogmática de la iglesia con sus prácticas y compromisos.

Quizá el acercamiento clásico a la doctrina de la encarnación, aunque nos regala un marco teórico apropiado para esclarecer nuestra fe en el Jesús de la historia, se quede corto a la hora de acercarnos a los compromisos que debemos asumir, en cada tiempo y lugar, aquellos que nos decimos ser seguidores del Maestro de Nazaret. Algunos teólogos, aún más radicales en su desacuerdo, dicen que aquellos fueron "concilios helenísticos con conceptos helenísticos"[8] que poco o nada dicen a la mentalidad de nuestro mundo. Según ellos, al usar el lenguaje metafísico para las verdades simbólicas, la cristología se convirtió en razón especulativa.[9] A mi parecer, tal consideración llega muy lejos.

Por una cristología para el seguimiento

Sí debemos asegurarnos de afianzar una cristología que sea fiel a nuestro seguimiento de Jesús, en la cual el contenido corresponda con la práctica y lo que se profesa resulte pertinente para el acontecer del mundo en cada momento. En otras palabras, que sea integral. Jon Sobrino lo expresa así:

> La cristología necesita y debe desencadenar la fuerza de la inteligencia, pero también otras fuerzas del ser humano. Su quehacer deberá ser rigurosamente intelectual, para algunos

[8] Hans Küng, *Credo,* Trotta, Madrid, 1995 (2ª ed.), p. 65.

[9] Bernard Ramm, *Diccionario de teología contemporánea*. Casa Bautista de Publicaciones, El Paso, 1975 (2ª ed.), p. 47.

> deberá ser incluso doctrinal, pero su esencia más honda está en ser algo 'espiritual': que ayude a las personas y a las comunidades a encontrarse con Cristo, a seguir la causa de Jesús, a vivir como hombres y mujeres nuevos y a hacer este mundo según el corazón de Dios.[10]

Abogamos, pues, por una doctrina de la encarnación que, sin desconocer la riqueza de la dogmática tradicional, y sin abandonar el diálogo con la filosofía, incluya otros ejes de atención. En especial, abogamos para que la cristología y la misionología dejen de ser indiferentes y sirvan para estimular la marcha obediente del Cuerpo de Cristo hacia la proclamación del Reino de Dios y su justicia. Una dogmática sin misión corre el riesgo de degenerar en especulación conceptual, "delirar teología", así como una misión sin dogmática queda expuesta al activismo proselitista y, muchas veces, fanático.

Si creer en Jesús es seguirlo en sus pasos, vivir de su gracia y unirse a su causa, la encarnación es, entonces, el principio que fundamenta ese seguimiento y señala el modelo.

Un misterio para callar, un modelo para imitar

La encarnación, desde esta óptica, no deja de ser misterio. Siempre seguiremos ante el misterio del Dios humanado. Hablar de él [Cristo] siempre significará callar.[11] Reflexionar sobre ese

[10] Jon Sobrino, Jesucristo *liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazareth,* Trotta, Madrid, 1997 (3ª ed.), p. 19.

[11] "Hablar de Cristo significa callar" (D. Bonhoeffer).

misterio será por siempre "aceptar la imposibilidad, y de allí la necesidad de compaginar... palabra y silencio, verdad y orovisionalidad".[1] Sin embargo, la perspectiva misionológica añade a la verdad del misterio el valor del modelo. El Dios que se encarnó es el Señor a quien servimos y adoramos; su encarnación asegura nuestra salvación y nos señala la manera en que él quiere que le sigamos. Al referirnos a la encarnación lo hacemos en esa doble dimensión de su significado: como misterio y como *modelo.* En palabras de Darrell Guder: "La encarnación es a la vez el acontecimiento de la salvación y el modo en que Dios realiza sus propósitos saivíficos".[13]

"Así como el Padre me envió"

Ahora digamos algo sobre las implicaciones de la encarnación para nuestra tarea misionera en el mundo. Comencemos con un breve comentario de la gran comisión según la versión que encontramos en el cuarto Evangelio. Dice Juan:

> Al atardecer de aquel primer día de la semana, estando reunidos los discípulos a puerta cerrada por temor a los judíos, entró Jesús y, poniéndose en medio de ellos, los saludó:
> —¡La paz sea con ustedes!
> Dicho esto, les mostró las manos y el costado. Al ver al Señor, los discípulos se alegraron.

[12] Jon Sobrino, *op. cit.*, p. 13.

[13] Darrell L. Guder. Ser *testigos de Jesucristo. La misión de la iglesia, su mensaje* y sus *mensajeros,* Kairós - FTL - Visión Mundial. Buenos Aires, 2000, 2da. ed., p. 40.

—¡La paz sea con ustedes! —repitió Jesús—. Como el Padre me envió a mí, así yo los envío a ustedes. Acto seguido, sopló sobre ellos y les dijo:
—Reciban el Espíritu Santo. A quienes les perdonen sus pecados, les serán perdonados; a quienes no se los perdonen, no les serán perdonados (Jn 20:19-23).

En el Congreso de Evangelización Mundial en Lausana, Suiza (1974), con estimulante sinceridad, John R. W. Stott reconoció el descuido de este texto bíblico para la reflexión misionológica. El líder evangélico británico afirmó en aquella ocasión que esta era "la forma crucial" de la gran comisión y "la más descuidada, porque es la más costosa".[14]

En Juan, el mandato de Jesús tiene poco que decir en cuanto al contenido verbal del mensaje; se concentra en la forma y en el modo en que ese mensaje debe ser entregado. En este relato, a Jesús le interesa sobremanera que la misión se cumpla de acuerdo con el modelo diseñado por el Padre. Ese modelo es encarnacional:[15] "Como el Padre me envió a mí, así yo los envío a ustedes" (Jn 20:21). No hay, pues, "ninguna acción o tarea específica. Simplemente un modelo".[16] Juan también resalta el estrecho vínculo que existe entre la misión del Señor y el mundo al cual han sido enviados sus discípulos: "Como tú me enviaste al mundo, yo los envío también al mundo" (Jn 17:18).

Dios, en la persona de Cristo, irrumpió en este mundo y lo amó hasta el extremo. Al ascender Jesús a la gloria del Padre y

[14] Citado por Mortimer Arias en *La gran comisión,* CLAI, Quito, 1994. p. 88.

[15] Para un análisis más extenso de la gran comisión en el Evangelio de Juan, ver Mortimer Arias, *Ibid.,* pp. 87-110.

id.,p. 91.

encargar a sus discípulos la continuación de su tarea, nada debía cambiar. El destinatario de sus acciones liberadoras seguiría siendo el mundo; el poder que les respaldaría no sería uno diferente del que acompañó a Jesús, el poder del Espíritu Santo; y la manera de comprometerse con el mundo y anunciarle las buenas nuevas de la salvación tampoco tendría que ser diferente: "Y el Verbo se hizo hombre ["carne", RVR] y habitó entre nosotros" (Jn 1:14).

Encarnarse significa, en su sentido literal, asumir carne, penetrar en una realidad y comprometerse con ella hasta lo sumo. De allí que la misión encarnacional tenga que ver con la identificación con el mundo al que pertenecemos y con el compromiso responsable respecto a la sociedad y la cultura. En ellas hemos sido llamados a dar testimonio del Resucitado. Si esta encarnación no se cumple, estamos, entonces, a las puertas de repetir las viejas herejías. ¡Los fantasmas de Apolinar, Arrio y Nestorio se resisten a desaparecer! Siempre que la iglesia, en lugar de ser una comunidad alternativa y una señal certera del Reino de los cielos, se convierte en un *ghetto* espiritualista que se distancia del mundo, incurre en desviaciones, esta vez de carácter misionero. Con toda razón, el profesor José M. Abreu manifiesta que

> una misión cristiana que no tome en cuenta la realidad del mundo, ese mundo que Dios amó tanto por medio de su Hijo encarnado (Jn 3:16); una misión que se lleve de espaldas a las necesidades de este mundo, es una misión desencarnada, una misión docetista, una herejía cristológica en la vida práctica de la iglesia. Y una iglesia docetista es una iglesia desfigurada, fantasmal, irreal, indigna de ser llamada

iglesia... Sin encarnación no hay verdadera comunicación y no hay auténtica misión."

Inserción misionera

Otra manera de exponer el principio encarnacional de la misión es mediante el término "inserción", que ha adquirido creciente importancia en algunos círculos de reflexión pastoral y teológica en nuestro continente. De "inserción" se habla, en parte, gracias a la renovación misionera de las últimas décadas —tanto en el protestantismo como en el catolicismo—, pero también debido a los crecientes desafíos de la secularización y, en especial, de la aparición de grandes mayorías pobres y marginadas. Ante estos nuevos retos, no basta con saber decir el evangelio; también hay que demostrarlo por medio de la vida y de los hechos. Para esto es indispensable reconocer el lugar que ocupa el diálogo compasivo, el servicio solidario, el testimonio comprometido y la identificación con quienes sufren los males de este mundo. Estos compromisos exigen la inserción de la comunidad de fe. No hay otro camino. No es posible evangelizar, ni redimir, ni hacer misión, sin compartir, en el nombre de Cristo, la condición humana. El antiguo principio de Ireneo (aprox.125-200) acerca de la encarnación tiene pleno sentido: "Lo que no es asumido no es redimido".

La misión, como aparece en los cuatro Evangelios, es, ante todo, un envío orientado hacia el mundo y hacia cada persona en su situación específica. En cierta manera, la misión es un "éxodo" pastoral que significa salir del mundo "de uno" para ir

[17] Citado por M. Arias, *op. cit.*, p. 93.

al mundo "del otro". Cuanto "más distante y diverso sea el mundo del otro —en su realidad religiosa y cultural y en su realidad humana— más exigente y radical ha de ser el éxodo de ¡a inserción".[18] Y aunque con toda razón se podría afirmar que la inserción más típica ha de ser entre los más empobrecidos y oprimidos —como solía ser el interés, a veces exclusivo, de ciertas teologías—, también es cierto afirmar que la inserción debe cubrir todos los espacios donde la humanidad plena se ve disminuida o amenazada.

El testimonio del apóstol Pablo acerca de su propia inserción misionera resulta decisivo para comprender el alcance de la misma: entre los judíos, Pablo se volvió judío; entre los que vivían bajo la ley, se volvió como los que estaban sometidos a ella; entre los que no tenían ley, se volvió como uno de ellos; entre los débiles se hizo débil; en fin: "Me hice todo para todos... Todo esto lo hago por causa del evangelio, para participar de sus frutos" (ICo 9:22, 23). Esta flexibilidad para la adaptación o el "acomodamiento" —la palabra que acostumbraba emplear Calvino—, es el resultado de una entrega profunda y no tiene nada que ver con técnicas de mercadeo evangelizador o con "estrategias publicitarias de identificación simulada". Pablo no estaba escondiendo su identidad con el propósito de obtener un eficiente "cierre de venta" de su evangelio. Lejos estaba él de usar esas tácticas. Por cierto, la inserción emite un juicio crítico sobre muchos de nuestros métodos de captación de miembros, de plantación de nuevas congregaciones y de crecimiento cuantitativo de fieles. Sobra decir que al referirnos a la inserción

[18] Segundo Galilea, *La inserción en la vida de Jesús* y *en la misión,* Ediciones Paulinas, Bogotá. 1989, p. 7.

no estamos hablando de un método, sino de una actitud que procura imitar el ejemplo compasivo de Jesús.

La historia misionera de la iglesia nos ofrece elocuentes muestras de verdadera inserción. Fray Bartolomé de Las Casas, el más destacado misionero dominico, es una de ellas. Él dedicó su vida a la defensa de los indígenas y combatió con denuedo los abusos de los conquistadores; con sobrada razón se le considera "el primer sembrador en América de la semilla de la libertad".[19] Como evangelizador, Las Casas creía que el mensaje debía cambiar primero a quien lo proclamaba y que no existía método más adecuado y natural para proclamar el evangelio que servir a los evangelizados con amor y bondad. También Pedro Claver, el apóstol de los negros; Guillermo Carey, el apóstol en la India; Elizabeth Fry, la ministra cuáquera amiga de las prisioneras británicas; David Livingstone, el explorador del África; Teresa de Calcuta, la servidora de los pobres; y tantos otros hombres y mujeres que nos legaron su testimonio de inserción a favor de la proclamación del Reino de Dios. El autor de la Epístola a los Hebreos diría que ahora "estamos rodeados de una multitud tan grande de testigos", que deberíamos despojarnos "del lastre que nos estorba, en especial del pecado que nos asedia" y correr "con perseverancia la carrera que tenemos por delante" (Heb 12:1).

Una de las carreras que tenemos por delante es construir una misionología renovada, que haga de la inserción uno de sus principios esenciales. Para ello, la encarnación debe tomarse más en serio. David Bosch, reconocido autor y cristiano auténtico, opina con firmeza que "las iglesias protestantes en general poseen una teología subdesarrollada de la encarnación". Ese

[19] Pablo A. Deiros, *Historia del cristianismo en América Latina*, FTL, Buenos Aires, 1992, p. 283.

subdesarrollo no es tanto conceptual como vivencial y práctico. Cuando la encarnación como doctrina se divorcia de la inserción como principio se produce lo que él llama "tendencia docetista". Explica:

> Esta Iglesia burguesa tiene un entendimiento idealista de sí misma, rehusa tomar partido y cree ofrecer un hogar tanto a los amos como a los esclavos, tanto a los ricos como a los pobres, tanto a los pobres como a los oprimidos. Debido a que rehusa practicar la "solidaridad con las víctimas", tal Iglesia ha perdido relevancia. Habiendo desechado las dimensiones sociales y políticas del evangelio, lo ha "desnaturalizado" totalmente.[20]

Cuerpo de Cristo en la historia

La renovación misionológica requerirá, entre otras cosas, un concepto más adecuado —en cuanto a sus bases bíblicas, su perspectiva teológica y su pertinencia pastoral— de lo que significa ser cuerpo de Cristo en el mundo. Es posible que Pablo, al usar la metáfora del cuerpo para describir a la iglesia, haya usado la figura más encarnacional del Nuevo Testamento. Según Guder, el término *cuerpo,*

> [se] relaciona con nuestro modo de entender el ministerio encarnacional de la Iglesia. El cuerpo... es el medio de presencia. Por medio de nuestro cuerpo estamos presentes en el mundo, en el espacio y en el tiempo. El uso de una imagen así destaca que la Iglesia es una realidad histórica...

[20] David J. Bosch, *Misión en transformación,* Libros Desafío, Grand Rapids, 2000, p. 623.

> La expresión "Cuerpo de Cristo" milita en contra de una sobreespiritualización de la Iglesia, que rehusa afrontar las realidades empíricas y prácticas de la existencia histórica.[21]

Al decir "cuerpo", Pablo estaba enseñando que Cristo seguía presente en el mundo de un modo concreto e histórico y que eso sucedía por medio de la iglesia. La iglesia es la presencia continua de Cristo en el mundo o, como prefería enunciarlo Bonhoeffer, "la Iglesia es Cristo existiendo como comunidad". Esta combinación de concreción histórica y de presencia espiritual de Cristo como cabeza es lo que permite decir que la iglesia también es misterio de Dios en el mundo. Lo es

> … por la unión que en ella se verifica entre lo histórico-social (siempre sujeto a las degeneraciones) con lo espiritual-divino. No basta decir que la Iglesia es misterio porque en ella actúa Dios y, en forma única Jesucristo y el Espíritu Santo. Ellos actúan, pero unidos a la materialidad institucional de la Iglesia. Aquí reside lo específico del misterio de la Iglesia: la coexistencia en una misma realidad-Iglesia de los dos elementos de lo divino y de lo humano.[22]

Esta doble dimensión de la existencia de la iglesia crea una tensión permanente y dinámica en la aplicación del principio encarnacional de la misión. Jesús lo advirtió en su oración por los discípulos:

> Yo les he entregado tu palabra, y el mundo los ha odiado porque no son del mundo, como tampoco yo soy del mundo. No te pido que los quites del mundo, sino que los

[21] *D.* Guder, *op. cit*, *p.* 42-43.

[22] Leonardo Boff, Y *la iglesia se hizo pueblo*, Ediciones Paulinas, Bogotá, 1987, p. 32.

> protejas del maligno. Ellos no son del mundo, como tampoco lo soy yo. Santifícalos en la verdad; tu palabra es la verdad. Como tú me enviaste al mundo, yo los envío también al mundo (Jn 17:1447).

El mundo es, especialmente en el relato de Juan, la "pauta encarnacional de la misión".[23] Tanto Jesús como sus discípulos tienen el mismo horizonte misionero: el mundo. Jesús envía a sus Doce con un propósito definido: "Para que el mundo crea" (Jn 17:21). De aquí nace la desafiante "paradoja de la encarnación": *insertarse en el mundo, pero sin conformarse con él.* Pablo nos recuerda: "No se amolden al mundo actual, sino sean transformados mediante la renovación de su mente. Así podrán comprobar cuál es la voluntad de Dios, buena, agradable y perfecta" (Ro 12:2).

"Ser o no ser" era el dilema de Shakespeare. El nuestro es mucho más grande: "Ser y no ser". En una misma realidad misionera conviven la inclusión y la exclusión, la acomodación y la inconformidad, la proximidad y el alejamiento, la unión y la separación, la inserción y el distanciamiento. Encontrar un balance es asunto de fidelidad al señorío de Cristo. Aquí es donde coinciden la misión, el señorío y la encarnación, tres aspectos complementarios de un mismo encargo.

Inculturación o "acomodación"

Además de encarnación y de inserción, se usa también el término "inculturación", el cual ayuda a comprender de una

[23] Mortimer Arias, *El último mandato*, CLARA-Visión Mundial, Bogotá, 2001, p. 154.

manera más amplia el significado de nuestros desafíos. La inculturación[24] también es un concepto dinámico que consiste en la acomodación —para seguir usando el término del reformador francés— de la vida y el mensaje cristiano a las particularidades de cada cultura, de manera tal que el evangelio logre expresarse con los elementos propios de dichas culturas y se convierta en su germen transformador. En otros términos, la inculturación es la capacidad de traducir el eterno mensaje de Dios en las realidades temporales de las culturas, asimilándolas, sin quedar cautivos en ellas, con la finalidad de ver crecer señales de la nueva creación en Cristo.[25] El recordado Juan A. Mackay, refiriéndose a la necesaria inculturación de los misioneros extranjeros, decía: "La palabra que viene de fuera debe hacerse carne indígena; de lo contrario, no logrará que se oiga la eterna Palabra de la cual presupone ser un eco".[26]

La misión encarnacional, desde el ángulo de la inculturación, ofrece la oportunidad de repensar la fe protestante evangélica con mayor amplitud y, por qué no, mayor compromiso ante las realidades culturales presentes en América Latina y El Caribe. Si esquivamos el diálogo con las culturas, estaremos evitando

[24] Algunos misionólogos prefieren hacer una diferencia entre encarnación e inculturación, dado que, según ellos, "la segunda se *refiere* al Evangelio que entra en comunión con las culturas, mientras que la primera es tarea propia del misionero" (Luis A. Castro, *Ensancha el espado de tu tienda,* Ediciones Paulinas, Bogotá, 1998, p. 159).

[25] Traducción, asimilación y transformación son las tres etapas del proceso de inculturación, en el análisis que Luis A. Castro hace de la definición de Pedro Arrupe. Ver Luis A. Castro, *El gusto por la misión,* CELAM, Bogotá, 1994, pp. 365-372.

[26] Juan A. Mackay, *El otro Cristo español,* CUPSA, México, 1988 (2ª ed.), p. 275.

compromisos que, en el actual momento de desesperación y de crisis que vive nuestro continente, no dan más espera.

Encarnación, inserción e inculturación, como se ha visto, forman una trilogía de palabras suplementarias que nos ayudan a comprender mejor lo que significa ser el cuerpo de Cristo en el mundo. Hay otra trilogía que puede cumplir similar papel didáctico para señalar algunos de los aspectos que se deben atender en el marco de la misión encarnacional: compasión, compromiso y obediencia.

Compasión solidaria

Decir encarnación es decir compasión. Se dice que cuando Jesús vio la multitud, "tuvo compasión de ellos, porque eran como ovejas sin pastor" (Mr 6:34); su ministerio tuvo la marca de la misericordia compasiva. Hoy, cuando las multitudes padecen mil necesidades, la iglesia necesita recordar su vocación solidaria. No se trata solamente de que ella ofrezca consuelo, sino también de que busque la justicia. Su lugar no está entre las comodidades de los pocos, sino entre las miserias de los muchos, porque ella es alborada del Reino y signo visible de la creación que se avecina. Y como anticipación de la nueva vida, la iglesia no existe para sí misma sino que se ofrenda en servicio a los demás. Con acierto enseñaba Karl Barth: "Una Iglesia que conozca su misión no querrá ni podrá, en ninguna de sus funciones, persistir en ser Iglesia por amor de sí misma".

Compromiso amoroso

Además, decir encarnación es decir compromiso. En las primeras páginas de los Evangelios encontramos a Jesús situado en Nazaret. Ahora bien,

> ¿por qué Nazaret en la vida de Jesús? En Nazaret su encarnación se radicaliza y alcanza su máxima intensidad: Jesús se inserta ahí en la condición humana, con todo su realismo, compartiendo la suerte de la gente corriente de su tiempo.[2']

Esa opción explica que la encarnación se cristaliza en un contorno muy material y concreto. Así debe ser el compromiso de la iglesia. Aunque ella es una realidad espiritual cuyo origen y sustento se encuentra en la soberanía del Creador, sus propósitos se cumplen *aquí,* pues es evidente que "la vida 'celestial' tiene un ámbito muy terrenal".[28] El compromiso de la iglesia, no sobra decirlo, está en esta vida, colaborando con Dios en la construcción y transformación de este mundo.

Obediencia radical

Decir encarnación es decir obediencia. El autor de la Epístola a los Hebreos escribe:

[27] S. Galilea, op. cíí., p. 17.

[ffi] José Míguez Bonino, *Espacio para ser hombres.* La Aurora, Buenos Aires, 1990, p. 66.

> En los días de su vida mortal. Jesús ofreció oraciones y súplicas con fuerte clamor y lágrimas al que podía salvarlo de la muerte, y fue escuchado por su *reverente* sumisión. Aunque era Hijo, mediante el sufrimiento aprendió a obedecer; y consumada su perfección, llegó a ser autor de salvación eterna para todos los que le obedecen (Heb 5:7-9).

Para Jesús, la encarnación significó sujeción a la voluntad del Padre. A la iglesia no se le pide menos. La iglesia no debe fidelidad a las culturas porque, aunque se inserta en ellas, a ninguna convierte en ídolo. Igual sucede con los procesos históricos: aunque la iglesia se compromete con ellos, a ninguno le entrega su lealtad absoluta. Decía Ignacio Ellacuría: "El evangelio necesita encarnarse 'en', pero no identificarse 'con' un determinado proceso histórico".[29]Toda cultura, al igual que todo proceso histórico, es una realidad humana que necesita ser juzgada a la luz de Cristo. Él es el único Absoluto, de todos y de todo, y ante él se doblará toda rodilla y toda lengua confesará que es el Señor, "para gloria de Dios Padre" (Flp 2:10-11).

"Principio encarnación"

El "principio encarnación" es una invitación a la vida compasiva, comprometida y obediente. No es una técnica, no es una teoría, tampoco es especulación teológica, mucho menos una estrategia que asegura el "éxito"; es, ante todo, una invitación al seguimiento de Jesucristo como Señor y Maestro, en medio de las circunstancias más concretas de esta vida.

[29] Ignacio Ellacuría, citado por José Sois Lucía, *La teología histórica de Ignacio Ellacuría,* Trotta, Madrid, 1999, p. 312.

El "principio encarnación" convierte la iglesia hacia el mundo y hace que ella renuncie a sus propios intereses de grandeza, poder y triunfo. De poco sirve que la iglesia sea cada vez más grande si el mundo anda cada día peor. La iglesia encarnada se pregunta por las necesidades del mundo puesto que son ellas las que orientan su misión; no le importa tanto ser grande como ayudar a construir un mundo mejor, en el que Cristo reine y sea Señor. Su oración es: "Venga a nosotros tu reino".

Esta iglesia se encarna en el mundo para sentir las angustias de éste y responder a ellas con las buenas nuevas del Reino. Para ella, su contexto más amplio es el mundo donde se ha insertado, por eso no pierde de vista la orientación de su misión.

Cuenta una historia que un viajero, en el polo, caminó todo un día en dirección norte. Para ganar más tiempo, exigió al máximo a los perros de su trineo. Por la tarde, después de tan duro viaje, quiso saber el punto al que había llegado. Suponía que se encontraba más al norte. Su asombro fue inmenso cuando comprobó que ahora se encontraba más al sur que cuando había comenzado por la mañana. ¿Qué había pasado? El problema fue que durante todo el día corrió velozmente hacia el norte... pero sobre un témpano de hielo que la corriente del océano arrastraba hacia el sur.

Puede suceder que la iglesia se mueva en una dirección y hasta celebre su avance, pero el contexto más amplio de las necesidades y angustias del mundo se mueva en dirección contraria. Ese extravío puede invalidar su marcha. De allí que la encarnación, por situarnos en ese contexto más amplio, también resulta definitiva para orientar nuestra marcha en la dirección correcta, en procura de ser fieles a nuestra misión. Porque de lo que se trata no es de que avancemos, sino de que lo hagamos en ta dirección correcta que el Señor nos ha señalado (ICo 9:26).

3
Ser iglesia para los demás

La Iglesia *vive de* su misión...
Allí donde *uiue* la Iglesia, debe preguntarse
si está al servicio de esa misión o si es fin en sí misma.
El cristianismo no es sacro, sino que en él sopla
el viento fresco del Espíritu.
El cristianismo es una realidad mundana,
abierta a la humanidad.
Karl Barth

"La iglesia sólo es iglesia cuando existe para los demás". La frase pertenece al conocido teólogo alemán Dietrich Bonhoffer y fue escrita en el año 1944, mientras éste permanecía detenido en la prisión de Berlín-Tegel, adonde había sido llevado desde el 3 de abril de 1943. Fue allí, en la cárcel, donde él elaboró sus últimas inquietudes pastorales y teológicas, y se planteó preguntas fundamentales acerca de la función de la iglesia en el mundo y el significado de ser seguidor de Jesucristo en un mundo sin Dios.

La eclesiología fue uno de los temas a los cuales Bonhoeffer dedicó mayor atención. Estaba convencido de que el mundo había llegado a su "mayoría de edad" y que, por lo tanto, ya no había necesidad de la religión para explicarle todo a los seres humanos. El plazo de la religión, según él, había caducado. La

edad adulta de la humanidad se abría paso y se hacía necesario, entonces, comenzar a hablar de un cristianismo sin religión, de una fe sin superstición, y procurar una nueva dimensión del quehacer de la iglesia en ese mundo secular. Escribiéndole a su entrañable amigo Eberhard Bethge, se preguntaba: "¿Qué significa ser iglesia, predicar, orar y vivir cristianamente en un mundo sin religión? ¿Qué significa ser un creyente sin religión y en el mundo? ¿Qué significa ser una *ek-klesia*, es decir, los que son llamados, sin que ese llamamiento nos lleve a olvidar que seguimos perteneciendo a este mundo?" [1]

Su pensamiento se concentró cada vez más en el Cristo que es Señor del mundo y de la historia, y no el dueño de una religión en particular. No obstante, se interrogaba por el verdadero significado eclesial de esta nueva propuesta de "teología secular". ¿Qué significa eso? Era su pregunta angustiada y llena de compromiso. ¿Qué significan el culto, la oración y la iglesia en una ausencia de religión?

Bonhoeffer ofreció a través de su correspondencia desde la prisión algunas respuestas a esas penetrantes preguntas. Para sorpresa de muchos, su propuesta no fue la de una "iglesia anónima", invisible y difuminada en medio del mundo; por el contrario, afirmó su convicción luterana de la iglesia visible, delimitada específicamente por el tiempo y el espacio. Para él, la "iglesia-edificio" mantenía su vigencia como expresión tangible del actuar de Dios en el mundo. La iglesia de Jesús, dijo "es el lugar… donde se atestigua y se anuncia el señorío de Jesucristo sobre todo el mundo". Sin embargo, agregó:

[1] Versión libre de la carta escrita por Bonhoeffer a Eberhard Bethge, en Dietrich Bonhoeffer, *Resistencia* y sumisión, Editorial Nueva Nicaragua. Managua, 1983, p. 198.

> ... este espacio de la iglesia no existe para sí mismo, sino que se supera constantemente, pues no es el espacio de una asociación cultural, que tendría que defender su propia existencia en el mundo, sino más bien el lugar en que se da testimonio del fundamento de la realidad en Jesucristo.[2]

Sin duda, lo que él deseaba no era la desaparición de la iglesia, más sí su transformación. La iglesia debía abandonar todo triunfalismo y dejar de ser ella misma su propio fin. A Bonhoeffer le preocupaba la iglesia; le preocupaba, en especial, su incapacidad para salir de sí misma y entregarse a los demás. Según él, existía mucho ardor para defender la "causa" de la iglesia, pero poca fe para afrontar los desafíos del mundo. Le inquietaba el presente y tenía esperanza en el futuro.

El 19 de mayo de 1944, había sido invitado para ser el padrino del bautismo del pequeño hijo de su amigo Eberhard, casado con una sobrina suya. Obviamente no pudo asistir, pero desde la prisión escribió una brillante reflexión acerca del futuro de la iglesia; del futuro que le esperaba al pequeño bautizado. Le decía:

> Contigo se inicia una nueva generación en nuestra familia... tu nacimiento nos ofrece una ocasión propicia para reflexionar sobre el cambio de los tiempos y para intentar columbrar el perfil del futuro... Nuestra iglesia, que durante estos años sólo ha luchado por su propia subsistencia, como si esta fuera una finalidad absoluta, es incapaz de erigirse ahora portadora de la Palabra que ha de reconciliar y redimir a los hombres y al mundo. Por esta razón, las palabras antiguas han de marchitarse y enmudecer, y nuestra existencia de cristianos sólo tendrá, en la actualidad, dos aspectos: orar y hacer justicia entre los hombres. Todo el

Dietrich Bonhoeffer, *Etica.* Madrid, Trotta, 2000.

> pensamiento, todas las palabras y toda la organización en el campo del cristianismo, han de renacer partiendo de esta oración y de esta actuación cristianas.

Y agregaba con acento lleno de esperanza:

> Cuando alcances la edad adulta, el rostro de la iglesia habrá cambiado por completo... Hasta entonces, la actividad de los cristianos será oculta y callada; pero habrá hombres que rezarán, actuarán con justicia y esperarán el tiempo de Dios.'

Hoy cabe preguntarnos: ¿acertó Bonhoeffer en sus pronósticos?

Bonhoeffer: aciertos y esperanzas

En efecto, resultó cierto su pronóstico acerca de los grandes cambios que dieron inicio a una nueva sociedad con un carácter más internacional y acompañada por el surgimiento de organizaciones colosales; él habló de ellos. También atinó al describir nuestro mundo como uno en el que hace "falta la fuerza espiritual" y en el que el ser humano ha quedado "remitido a sí mismo" y, aunque ha podido entendérselas con todo, no ha podido entendérselas consigo mismo. Estas percepciones resultaron ciertas, más no sucedió igual con su anhelo de una iglesia renovada y convertida al mundo. La actividad de los cristianos no ha resultado "oculta y callada", como la soñó Bonhoeffer, sino, por el contrario, vistosa y ruidosa. La iglesia sigue luchando con ardor por su autodefensa, sin arriesgarse a favor de los demás. Hoy, en América Latina, como hace un poco

D. Bonhoeffer, *op. cit.,* 1983, p. 210.

más de medio siglo en la Alemania nazi, se hace urgente reafirmar que "la iglesia sólo es iglesia cuando existe para los demás".

Esta afirmación presupone una preocupación. Para el caso de las iglesias evangélicas la inquietud gira alrededor de su impacto social, de su labor diaconal y de su rol profético, en un continente donde se agudizan los males sociales y donde la muerte, la desolación y la injusticia parecen no tener límites. Preocupa el evidente abismo entre nuestro éxito numérico, nuestros logros económicos y electorales y, por otro lado, el tenue impacto que producimos hacia el exterior de nuestras comunidades. Al analizar este abismo, Rene Padilla señala:

> Para que el movimiento evangélico cumpla su misión histórica en medio de la crisis socioeconómica y política que viven nuestros pueblos no bastan los números. Esa expansión numérica de las iglesias evangélicas tiene que ir acompañada por otros aspectos del crecimiento eclesial: la intensificación de la búsqueda de la paz y la justicia, el fortalecimiento de la unidad en Cristo, y la profundización de la fe, la esperanza y el amor a nivel personal y comunitario. Sin estas dimensiones de un crecimiento integral el protestantismo podría llegar a ser la religión de las masas latinoamericanas, pero dejaría mucho que desear desde la perspectiva del Reino de Dios y del propósito de la Iglesia.

Sal de la tierra y luz del ni unció

El modelo de Cristo para su iglesia es el de un pueblo peregrino cuyo campo de misión es el mundo, su causa es el

[4] Rene Padilla, *Discipulado* y misión. Compromiso con *el Reino de Dios,* Kairós, Buenos Aires, 1997, p. 100.

Reino, y su distintivo el servicio a los demás. Jesús mismo se presenta como paradigma de nuestra actuación en el mundo. Las páginas del Nuevo Testamento presentan con claridad meridiana aquello de que la iglesia es iglesia cuando existe para los demás. Jesús llama a sus discípulos "sal de la tierra" y "luz del mundo", y agrega un desafío: "Hagan brillar su luz delante de todos, para que ellos puedan ver las buenas obras de ustedes y alaben al Padre que está en el cielo" (Mt 5:16). Ya cerca del final de su ministerio, cuando recrimina la ambición de Jacobo y de Juan, les enseña una vez más que "ni aún el Hijo del hombre vino para que le sirvan, sino para servir y para dar su vida en rescate por muchos" (Mr 10: 45).

Reinterpretarnos, tarea pendiente

El ser iglesia para los demás contrasta con ser iglesia para sí misma. El dilema es salir para cumplir el encargo divino o encerrarse para satisfacer atender las necesidades internas. Ser o no ser, diría Shakespeare. Y para resolver el dilema necesitamos como iglesia, entre otras cosas, desarrollar la capacidad de autoexaminarnos críticamente, o, para usar un término empleado por el polémico teólogo liberal Rudolf Bultmann, "autointerpretarnos";[5] esto significa tener el coraje de preguntarnos por nuestra razón de ser en el mundo exponiéndonos al juicio del evangelio. Acerca de esta tarea, dice Darrell L. Guder que "se hace necesario que nos volvamos a preguntar por la razón de ser de la Iglesia de Cristo, por su relación con el mundo y por las prioridades de su ministerio".

" Rudolf Bultmann usó la expresión alemana *Selbstuerstandnis,* la cual Guder traduce como "autointerpretación".

Para comenzar la tarea, digamos que esa auto-interpretación debe cubrir, por lo menos, tres aspectos fundamentales de nuestra conceptualización teológica: la doctrina de la iglesia, la del Espíritu Santo y la definición de aquello que es nuestra misión hoy.

Eclesiología restringida

Digamos algo acerca de la primera, la eclesiología. Aún no hemos logrado establecer una relación más adecuada entre iglesia, mundo y Reino. Leonardo Boff, el conocido escritor brasileño y ex-sacerdote católico expresó en su momento que la eclesiología estaba enferma y que su remedio se encontraba en encontrar la correcta relación entre Reino, mundo e iglesia. El dice al respecto:

> Todas estas desarticulaciones teológicas constituyen otras tantas patologías que requieren una terapia: la sanidad eclesiológica reside en la correcta relación entre Reino, mundo e Iglesia... de suerte que la Iglesia se manifieste siempre en el orden del signo correcto e histórico (del Reino y de la salvación), y del instrumento (de la mediación) en función del servicio salvífico al mundo.[6]

Ya la Iglesia Católica, desde el Concilio Vaticano II, mostró interés en esa relación y dedicó algunos de sus más enjundiosos documentos al tratamiento del tema. Se dijo entonces que tan incorrecto era identificar la iglesia con el Reino como identificar la iglesia con el mundo. Lo primero conduciría a una "imagen

[6] Leonard Boff, *Iglesia, carisma* y *poder*. Sal Terrae, Santander, 1992, 6ta. ed., p. 15.

idealista y abstracta de la Iglesia desconectada de la historia real y sus traumas",[7] mientras lo segundo llevaría a una imagen de la iglesia secular y mundana. La solución se encontró en la declaración que la Iglesia es instrumento del Reino y está para servir su causa, nunca para ocupar su lugar. Confirmar esa verdad bíblica de ninguna manera atenta contra la centralidad de la iglesia, ni desconoce su inmenso valor dentro de los planes de Dios. Por eso, en la Encíclica *Redemptoris Missio* se aclara:

> No se debe separar el Reino de la Iglesia. Es verdad que la Iglesia no es un fin en sí misma, ya que está ordenada hacia el Reino de Dios, del cual es la semilla, el símbolo y el instrumento. Y, a pesar de permanecer diferente de Cristo y del Reino, la Iglesia está indisolublemente unida a ellos.[8]

Esto en cuanto al catolicismo.

Entre los evangélicos latinoamericanos también se ha expresado el interés por descubrir la riqueza bíblica y teológica del Reino de Dios y sus repercusiones en nuestra doctrina de la iglesia. Para ser sinceros, los esfuerzos han sido escasos y concentrados en algunos círculos académicos. En diciembre de 1972, la Fraternidad Teológica Latinoamericana realizó su segunda consulta y el lema fue "El Reino de Dios y América Latina". En ese encuentro se reflexionó acerca de la naturaleza del Reino, de sus implicaciones escatológicas y de su relación con la iglesia. El encargado de este último tema abrió su ponencia enseñando que "hablar del Reino de Dios es hablar del propósito

' John Fuellenbach, *La iglesia* y *el reino,* en *Spiritus,* Año 36, # 140, (junio de 1996):140.

8 *Redemptoris Missio,* # 18.

de Dios, del cual la iglesia empírica es un pálido reflejo".[9] Y concluyó:

> El Reino de Dios es el punto de partida y es la meta de la iglesia. Es una posesión y una promesa. Es un "ya" V un "todavía no", una realización y una esperanza. Y la iglesia es la iglesia de Cristo en la medida en que refleja el "ya" y el "todavía no" del Reino de Dios en su vida y en su misión.[10]

Sin embargo, esas conclusiones y esos ricos debates, repetimos, no logran todavía salir de los círculos especializados. Pocos autores de la literatura evangélica popular muestran interés por esos temas y cuando lo hacen sus títulos no logran las ventas extraordinarias de otros temas más atractivos. Al dejar nuestra eclesiología tan desprendida del Reino corremos el riesgo de promover una comunidad de refugio interesada en sí misma, que no presta atención a sus responsabilidades diaconales para con los demás, que es un fin y no un medio, y que proclama un paraíso celestial situado al final de los tiempos. En resumen, ésta sería una eclesiología distante del mundo y entretenida con sus propios triunfos; una iglesia que existe para sí misma, pero no para los demás.

Pneumatología paralizante

Un segundo aspecto que debemos reinterpretar es el de nuestra pneumatología. Para nuestras iglesias, la segunda mitad

---

[9] Rene Padilla, "El Reino de Dios y la iglesia", en W.AA., *El Reino de Dios y América Latina*, Casa Bautista de Publicaciones, El Paso, 1975, p. 43.

[10] /bid.,p. 61.

del siglo 20 pasará a la historia como un período de desbordante entusiasmo por el Espíritu Santo y por todo lo que se relaciona con él. Uno de los últimos sueños del decano de los teólogos del siglo pasado, el suizo Karl Barth, era que llegara el tiempo en que la teología comenzara con la tercera persona de la Trinidad; aunque él había sido el responsable de haberla iniciado con la segunda. En respuesta a ese deseo del maestro de la neo-ortodoxia. se iniciaron decenas de escritos sobre el Espíritu Santo por parte de muchos de sus discípulos. Jürgen Moltmann, comentando este fenómeno de entusiasmo pneumatológico, nos dice en uno de sus últimos libros:

> En lugar del llamado "olvido del Espíritu" se ha producido una auténtica obsesión por el Espíritu... En la época moderna no puede hablarse de un "olvido del Espíritu", sino más bien de lo contrario: el racionalismo y el pietismo de la época de la Ilustración eran tan entusiastas como los cristianos pentecostales de hoy.[11]

Si no ha habido ausencia de pneumatología, entonces, ¿qué es lo que debemos reinterpretar? Veamos: tanto en los sectores católicos como en los evangélicos, el Espíritu Santo es el Espíritu de la redención que habita en la comunidad cristiana y cuya tarea es confirmar el gozo de la salvación eterna. El es quien "garantiza nuestra herencia hasta que llegue la redención final" (Ef 1:14). En nuestra interpretación más popular, el Espíritu hace que los creyentes nos alejemos del mundo y pongamos nuestra esperanza en el mundo del más allá. En este sentido, andar en el Espíritu equivale a decir que se anda separado del "mundanal ruido", lejos de los asuntos terrenales y apartado de toda

" Jürgen Moltmann. *El Espíritu de la* uida. Sigúeme, Salamanca, 1998, pp. 13-14.

maldad. Esta pneumatología se relaciona, específicamente, con Dios, con la iglesia, con el alma y con la *koinonia.* no tanto con los seres humanos, con el mundo, con el cuerpo y con la diaconía. Con pleno acierto, Moltmann habla de ella como una "pneumatología paralizante", que refleja la vieja herencia de Platón en el cristianismo, por ser individualista y dicotómica.

Una nueva doctrina del Espíritu Santo se hace necesaria para que la iglesia abandone la comodidad de sus estructuras clericales, deje de mirarse así misma y se dirija al mundo para servirlo en el nombre de Cristo. Esa pneumatología deberá recordarnos la presencia de Dios en las dimensiones corporales, sociales y materiales de la vida. Deberá resaltar la acción creadora del *ruah* de Dios, el cual "iba y venía sobre la superficie de las aguas",cuando la tierra era un caos total (Gnl:2), y conduce las acciones portentosas de Dios hacia la restauración de todas las cosas en Cristo. Esa es la razón por la que en el Apocalipsis lo encontramos clamando por la presencia definitiva de la vida en plenitud: "El Espíritu y la novia dicen: '¡Ven!'; y el que escuche diga: '¡Ven!' El que tenga sed, venga; y el que quiera, tome gratuitamente del agua de la vida" (Ap 22:17). El Espíritu Santo, ha escrito José Míguez Bonino,

> es el Espíritu del Dios creador que da la vida, la protege y la redime, del Dios del pacto que permanece fiel y reclama justicia y misericordia. Cuando el poder y la libertad del Espíritu son invocados y reclamados para acciones y conductas que conspiran contra la vida, la justicia y la misericordia, tenemos razón para dudar de que sea el Espíritu Santo.[12]

[12] José Míguez Bonino, *Rostros del protestantismo latinoamericano,* Nueva Creación, Buenos Aires, 1995, pp. 123-124.

Ser iglesia para los demás exige que rompamos con el cascarón de nuestra piedad intimista para abrirnos al mundo que ha sido creado por el Padre, redimido por el Hijo y sostenido por el Espíritu Santo. Sólo así los demás recibirán nuestro testimonio de servicio y compromiso.

Misionología reducida

Otro aspecto más para incluir en nuestra reinterpretación de la iglesia es la misionología. Ha sido propio de las iglesias evangélicas definir la misión en términos de evangelización y ésta como "la proclamación del Cristo histórico y bíblico como Salvador y Señor, con miras a persuadir a las personas a que lleguen a él personalmente y así se reconcilien con Dios",[13] para usar las palabras del apreciado Pacto de Lausana. Es indudable que la tarea evangelizadora ha sido una característica del movimiento evangélico latinoamericano y una de las claves de su sorpresivo crecimiento numérico y su entusiasmo activista. Sin embargo, muchas veces esta evangelización ha terminado estrangulando la misión en el sentido de reducirla a su mínima expresión proselitista. A esto nos referimos al hablar aquí de una misionología reducida.

El experto misionólogo Jacques Dupuis, analizando este reduccionismo misionero, explica:

> La evangelización se queda reducida a la proclamación de Cristo; la misión consiste en poner la salvación a la disposición de todos, a través de la presencia universal de la Iglesia. La tarea principal y casi exclusiva de la actividad

[13] *El movimiento de Lausana al servido del Reino,* Visión Mundial, San José, 1992, p. 29.

> misionera consiste en establecer y desarrollar las estructuras eclesiales y hacer crecer el número de los miembros de la Iglesia. El éxito de la misión es evaluado en virtud del número de "convertidos" al Cristianismo y del crecimiento de las comunidades cristianas. La misión se identifica con la plantación de la Iglesia que proclama. Anunciar a Jesucristo significa, en efecto, anunciar a la misma Iglesia.[14]

Un gran interrogante a resolver es cómo seguir predicando a Jesucristo con la misma pasión que nos ha caracterizado, sin que la evangelización se convierta en el elemento exclusivo de nuestra misión. Si no logramos resolver esta cuestión, estaremos en riesgo de convertir cualquier servicio a los demás en mera estrategia evangelizadora y perder así el sentido soberano de la gracia de Dios, quien "hace salir su sol sobre malos y buenos, y que hace llover sobre justos e injustos" (Mt 5:45).

¿Qué es el mundo? ¿Espacio privilegiado para demostrar el amor de Dios y promover la plenitud de su Reino, o terreno de conquista del cual sólo nos interesan los dividendos evangelizadores que se traduzcan en cifras de sorprendente crecimiento numérico? Es hora de que la iglesia haga una pausa en su acalorada carrera activista y se pregunte: ¿a qué me ha enviado Dios al mundo? A la lectura unidireccional de la gran comisión de Mateo 28, debemos acompañar el estudio reposado de Mateo 25, donde Jesús nos dice: "Porque tuve hambre, y ustedes me dieron de comer; tuve sed, y me dieron de beber; fui forastero, y me dieron alojamiento; necesité ropa, y me vistieron; estuve enfermo, y me atendieron; estuve en la cárcel y me visitaron" (Mt 25:35-36). John R. W. Stott dice:

[14] Jacques Dupuis, "¿Cuál Iglesia y cuál misión para el Reino de Dios?" En Spiriíus, Año 41, 2, # 159 (junio de 2000): 130.

> Por lo que hace a las situaciones, habrá momentos en que el destino eterno de una persona sea la consideración más urgente, porque no debemos olvidar que el hombre sin Cristo perece. Pero con seguridad que habrá otros momentos en que las necesidades materiales de la persona sean tan apremiantes que no estarían en condiciones de escuchar el evangelio aunque tratáramos de comunicárselo.

Y agrega con excelente humor:

> El hombre que cayó en manos de ladrones necesitaba sobre todas las cosas en ese momento aceite y vendas para sus heridas, y no tratados de evangelización en el bolsillo.[1]

La misión integral, de la cual mucho se ha dicho, pero poco se ha hecho, comprende múltiples dimensiones con las cuales nuestras iglesias siguen teniendo una deuda alta. Algunas de estas dimensiones a tener en cuenta son la responsabilidad social, la caridad desinteresada, el consuelo compasivo, la defensa del medio ambiente, el perdón misericordioso, la reconciliación responsable, la promoción de la vida, el acompañamiento solidario, la defensa de los derechos humanos, la construcción de la paz con justicia social, el acompañamiento a los débiles y el respaldo desinteresado a los enfermos y frágiles. Todos los anteriores son caminos de la misión de Dios que esperan ser recorridos con igual entusiasmo y compromiso. También aquí se cumple la promesa: "El que con lágrimas siembra, con regocijo cosecha" (SI 126:5). No hay, entonces, cómo separar diaconía y misión:

[15] John R. W. Stott, *La misión cristiana* hoy, Certeza. Buenos Aires, 1977, p. 35.

> Todo cuanto se hace en el nombre de Jesús es misión, y toda misión es participación en la misión de Jesús. La separación entre misión y diaconía rompería la unidad con la que Jesús actuó y llamó a sus discípulos.[lh]

Resumamos lo dicho hasta aquí. Ser iglesia es ser iglesia para los demás; así nos lo enseñan las Escrituras y el ejemplo que recibimos de Jesús, y así lo comprendieron los creyentes del Nuevo Testamento. Y para que esa verdad se haga una realidad en nuestros días, necesitamos hacer una reinterpretación del ser y del quehacer de la iglesia en, por lo menos, tres aspectos vitales de la fundamentación teológica y doctrinal: su eclesiología, su pneumatología y su misionología. Alrededor de esta compleja tríada teológica deberán girar muchas de nuestras reflexiones y compromisos en el futuro inmediato.

Nuevos modelos de pastoral

Además de la reinterpretación teológica, añadamos ahora la necesidad de una reestructuración en los modelos pastorales y ministeriales de la iglesia. Mientras la reinterpretación tiene que ver con la conceptualización teológica, la reestructuración se *refiere a* los asuntos pastorales y ministeriales de la cotidianidad de la iglesia. Esta diferenciación no desconoce de ninguna manera las obvias y necesarias relaciones entre estos dos factores.

Hablar de reestructuración equivale a decir capacidad de cambio consciente y de apertura hacia nuevas posibilidades de ser iglesia aquí y ahora. Como una contribución a la elaboración

[16] Jurgen Moltmann, *Diaconía en el horizonte del Reino de Dios,* Sal Terrae, Santander, 1987, p. 28.

de esas nuevas pautas de ministerio, proponemos a continuación algunas sugerencias de tono pastoral.

Dones al servicio de los demás

Lo primero será considerar formas bíblicas y creativas para que los dones y talentos con los cuales el Señor nos ha dotado para su servicio tengan también aplicación afuera del ministerio interno de la iglesia local. Desde hace ya algunas décadas, el tema de los carismas del Espíritu ocupa un lugar destacado dentro del lenguaje regular de las iglesias. La literatura sobre el tema es abundante y han surgido diferentes esquemas de clasificación, métodos para su descubrimiento y estrategias para su práctica. Sin embargo, casi siempre que hacemos referencia a este tema, lo limitamos a las prácticas del ministerio interno de cada iglesia local. Nos toca ahora pensar de qué maneras operan esos dones y talentos afuera de la iglesia, en medio de la secularidad de la vida, profesional, familiar, comercial y social.

Si la iglesia es una extensión del ministerio servicial de Jesucristo o, para regresar a la fórmula de Bonhoeffer, "la Iglesia es Cristo existiendo como comunidad",[17] debemos preguntarnos por el ejercicio de los dones afuera de las fronteras tradicionales de la iglesia, en campos como la política, la economía, las ciencias, las artes y la vocación, en toda la amplitud del término. A la Reforma protestante del siglo 16 le debemos el habernos recordado lo que significa servir a Dios en todas las vocaciones de la vida; para los reformadores, el ser humano es un aliado del Dios de la gracia que coopera con él en la promoción de su Reino futuro. A esto se referían al hablar de la santificación de la vida. Según Moltmann,

[17] Dietrich Bonhoeffer, Creer y uiuir, Sigúeme, Salamanca, 1974, p. 17.

> santificación quiere decir separación, selección y elección para una vida distinta y un servicio especial. Pero santificación significa al mismo tiempo transformación de esta vida, obediencia corporal y pública, existir-para-otros.[18]

Por eso, los dones y todas las fuerzas naturales se ponen al servicio de Dios y a favor de la construcción de la comunidad.

Junto a los demás

Otra sugerencia tiene que ver con la necesidad de aprender a "compartir la mesa del servicio" con quienes no se identifican con nuestra fe, y aún con quienes se sienten contrarios a ella. Sabemos bien que no ha sido costumbre de nuestras iglesias salir al encuentro de "extraños" para trabajar junto a ellos en la construcción de un mundo mejor. Nos ha parecido que, por tener el precioso tesoro del evangelio, poseemos también las llaves maestras para la solución de todos los males del mundo y, además, que sólo a nosotros nos corresponde trabajar en favor de esa causa. Este "mesianismo evangélico" impide que el impacto de nuestra fe se desplace hacia nuevos escenarios sociales y cumpla con humildad su función de servidora del mundo. Si penetramos en la política, lo queremos hacer con nuestros propios partidos; si trabajamos en favor de los más necesitados, lo hacemos por medio de programas con sello cristiano; si salimos para servir a la comunidad, lo hacemos sin contar con ella. Este comportamiento se escuda tras el débil argumento de la pureza de la fe y del riesgo de las contaminaciones del mundo; pero lo que refleja es, muchas

[18] Jurgen Moltmann, *El proyecto esperanza,* Sigúeme, Salamanca, 1977, p. 101.

veces, nuestro deseo de protagonismo y nuestra incapacidad de interactuar con el medio que nos rodea.

Sin embargo, ser iglesia para los demás también implica ser servidores con los demás. Hasta ahora nos hemos quedado afuera de muchos espacios de debate y de muchos círculos decisorios de la sociedad y del mundo. Debemos ingresar a ellos para dejar el mejor testimonio del amor solidario y aprender de la capacidad creadora del ser humano para mejorar el mundo hecho por Dios. ¡La gracia común impartida por el Dios soberano nos espera allí! El nuevo siglo 21 deberá ser testigo de una iglesia evangélica diferente, interesada en los grandes temas sociales y en apurar la justicia en el mundo.

Diaconía del Reino, según el Rey

Ser iglesia para los demás, finalmente, exige de nosotros suprema confianza en Dios y dependencia absoluta de su gracia infinita. No somos servidores de una justicia propia, ni mucho menos soñadores ilusos de un reino humano. Afirmamos aquí nuestra convicción reformada de la salvación por la sola gracia de Dios y no por nuestros esfuerzos humanos, por más sinceros que estos sean. La diaconía en la perspectiva del Reino de Dios y su justicia es una diaconía del seguimiento del Crucificado, y de nadie más; a él seguimos y de él dependemos. Moltmann dice al respecto:

> Si hablamos del Reino de Dios y de su Señorío, no estamos refiriéndonos a nuestras propias obras y sus logros. De la historia de las obras humanas, lo más que brota es un reino humano, pero no el Reino de Dios. Ni siquiera la iglesia puede hacer de este mundo un reino de gloria... Si queremos hablar cristianamente del Reino de Dios y de su Señorío,

> debemos mirar únicamente a Jesús y no a nosotros mismos: *a* su historia y no a la nuestra."'

La salvación por fe, al recordarnos nuestra finitud humana y nuestra total incapacidad para ganar el favor de Dios por nuestros propios logros, nos deja libres para amar y nos permite servir en el nombre de Cristo con la libertad de la esperanza. Colaboramos con Dios en la construcción y promoción de un Reino que será, finalmente, expresión de su gracia y no producto de nuestra filantropía, ni de nuestros mejores esfuerzos. "Es el amor a Dios y al Salvador el que proporciona la fuerza necesaria para hacer algo que el hombre natural no es capaz de hacer: morir diariamente" .[20] Y la diaconía, en el horizonte del Reino, es eso: una invitación a la entrega *kenótica* en favor de los demás. Es salir al mundo en el nombre de Cristo y encontrarlo a él en el rostro de los que claman en su angustia: "Ven, Señor Jesús".

Para finalizar, contaré una historia. Erase una vez una mujer devota y llena de amor a Dios. Solía ir a la iglesia todas las mañanas, y por el camino casi siempre la acosaban los niños y los mendigos, pero ella iba tan absorta y concentrada en sus devociones que ni siquiera los veía.

Un buen día, tras haber recorrido el camino acostumbrado, llegó a la iglesia en el preciso momento en que iba a *empezar* el culto. Empujó la puerta, pero ésta no se abrió. Volvió a empujar, esta vez con más fuerza, y comprobó que la puerta estaba cerrada con llave. "Algo extraño ha pasado este día", pensó.

[19] Jürgen Moltmann, op. al, 1987, p. 27.

[20] Declaración # 17 de la "Fraternidad Nazareth", de Alemania. Citada por Moltmann, op. al, 1987, p. 33.

Afligida por no haber podido asistir al culto por primera vez en muchos años, y no sabiendo qué hacer, miró hacia arriba... y justo ante sus ojos vio una nota clavada en la puerta.
La nota venía de parte de Dios y decía: "Estoy ahí fuera".[21] Y afuera, en el mundo, fue donde Bonhoeffer pensó que se encontraba mejor a Dios y donde la iglesia descubría su verdadera razón de ser. Así lo expresó poco tiempo antes de que fuera condenado por la Gestapo a morir en la horca por orden de Hitler. Dijo:

> Las iglesias deben colaborar en las tareas profanas de la vida social y humana, no dominando, sino ayudando y sirviendo. Ha de manifestar a los hombres de todas las profesiones lo que es una vida con Cristo, lo que significa ser para los demás.

[21] Anthony De Mello, *La oración de la rana,* Sal Terrae, Santander, 1988, p. 30.

4
E1 rol profético del cristiano en la sociedad

Para reflexionar acerca del rol profético del cristiano, y de la iglesia en general en la sociedad de hoy, se hace necesario aclarar cómo presenta la Biblia misma el ministerio profético, principalmente en el Antiguo Testamento. Más que un extenso recorrido por la Palabra de Dios —labor propia de un estudio bíblico y no de una reflexión como ésta—, lo que intento es destacar algunas diferencias entre esa manera bíblica de entender la profecía y la nueva y sensacional manera en que se comprende y practica en nuestros días.

Profecía ayer y hoy

Frente a la profecía hecha espectáculo, la Palabra de Dios nos presenta la profecía hecha compromiso. Fue Moisés quien dio forma normativa a la función de los profetas antiguos; todos los rasgos de los llamados profetas clásicos ya estaban en Moisés, incluyendo los de la preocupación ética y social. Fue este siervo de Dios quien bosquejó el código más humanitario y filantrópico de la humanidad, y lo hizo movido por su sincera preocupación

por el bienestar social de su pueblo e inspirado por el Dios que lo había llamado mientras apacentaba las ovejas de su suegro Jetro. Los llamados profetas clásicos, a quienes Dios levantó entre los siglos 8 y 4 a.C. —entre los cuales se cuentan Isaías, Jeremías. Miqueas, Oseas, Amos y otros— se caracterizaron por combinar de manera equilibrada su preocupación espiritual con su sensibilidad social. Frente al caótico estado religioso que vivía el pueblo, anunciaron al Dios que reclamaba fidelidad y obediencia; al mismo tiempo, frente a la triste situación de injusticia, opresión, engaño y violencia que estaban soportando, denunciaron en nombre de Dios esos males sociales y reclamaron justicia.

Desde Moisés, en medio de destierros y persecuciones, esos profetas nos legaron los más refinados pasajes de la profecía veterotestamentaria. A diferencia del profetismo inicial, el profetismo clásico no giró en torno al éxtasis sino en torno a un profundo compromiso con Dios y con el pueblo. Todos ellos hablaron en nombre del Dios que con anterioridad les había hablado a ellos. Corrieron riesgos por pronunciar palabras de juicio contra los que en aquel entonces ostentaban el poder, contra los opresores inmorales que querían cubrir sus terribles pecados con pomposas ceremonias religiosas y caudalosas ofrendas. Todos ellos hablaron en nombre de Dios, no en nombre del partido, ni de la "izquierda profética". Dios les había quemado el corazón con el fuego de su Palabra, y no les quedaba otra alternativa que hablar. Amos lo expresó así: "Ruge el león; ¿quién no temblará de miedo? Habla el Señor omnipotente; ¿quién no profetizará?" (Am 3:8).

Los profetas hablaron en nombre de Dios, aunque esa proclamación les condujo a enfrentarse de manera frontal con poderosos reyes o encumbrados miembros de la jerarquía

religiosa del Israel de aquella época. Corrieron los riesgos propios de los profetas fieles y lo hicieron porque era Dios quien los había llamado para ser instrumentos de su gracia liberadora.

Esos profetas de la Palabra privilegiaron la predicación sobre la predicción. Esta diferencia merece ser resaltada, especialmente hoy, cuando la profecía espectacular que se propaga en muchas de nuestra iglesias evangélicas ha hecho de la función profética un simple, aunque atractivo acto de predicción mágica o adivinación de eventos futuros. De esta manera, muchas de nuestras iglesias parecen estar desplazando el modelo bíblico ilustrado por Habacuc o Nahum, reemplazándolo por el de Nostradamus o el del conde Rasputín, el aventurero de San Petesburgo. Definitivamente, no es a este rol profético al que nos queremos referir aquí.

El anuncio *y* la denuncia: dos caras de la misma moneda

Los profetas que nos sirven de guía para la reflexión de nuestro rol en la sociedad de hoy son los que anunciaron el nombre de Dios con sus juicios y promesas, al mismo tiempo que denunciaron los grandes pecados sociales. La denuncia y el anuncio fueron las dos caras de la misma moneda profética en el Antiguo Testamento. Esa combinación de juicio, esperanza y compromiso es la que nos señala la ruta de quienes queremos asumir nuestra identidad cristiana evangélica con vocación profética en esta América Latina de hoy.

La explotación del hombre por el hombre, denunciada por Amos; el olvido de Dios y de su Palabra, denunciado por Joel; la predicación vehemente de Isaías contra la religiosidad

desprovista de misericordia; el clamor de Miqueas frente al abuso de los aristócratas de Jerusalén contra la mayoría del pueblo campesino; todo esto nos advierte, sin duda, que no podremos ser fieles a la verdadera función profética, si persistimos en sostener y promover una fe cómoda que —como los apóstoles en Hechos 1— mira hacia el cielo y evade el hecho que las necesidades de esta tierra apuran nuestra misión y nos exigen un mayor compromiso. Nuestra fuerza para velar por las miserias de la tierra viene del cielo. De arriba recibimos el poder del Espíritu Santo para clamar por los que sufren abajo. El profeta Miqueas dijo: "Yo... estoy lleno de poder, lleno del Espíritu del Señor, y lleno de justicia y de fuerza, para echarle en cara a Jacob su delito; para reprocharle a Israel su pecado" (Mi 3:8).

El profetismo clásico del Antiguo Testamento nos señala, entonces, el verdadero rol de ese ministerio, pero también nos indica la fuente que sostiene y guía al verdadero profeta: el Espíritu de Dios. He ahí la diferencia entre el profeta y el político contestatario, entre el rol profético y el activismo ideológico, entre el cristiano comprometido y el político oportunista. Las diferencias son muy amplias: sus motivaciones son diferentes, como también lo son sus propósitos y sus criterios de participación.

Esta rápida panorámica del profetismo bíblico exige de nosotros una respuesta. Oseas, Abdías, Sofonías o Hageo nos demandan mucho más que una cómoda admiración desde la tranquilidad de nuestro balcón, para usar la figura de Juan A. Mackay. Esos profetas, con su entrega, reclaman la entrega nuestra, pues el Dios que los animó a ellos no ha cambiado, es el mismo. ¡Cuánto nos gusta repetir que "Jesucristo es el mismo ayer y hoy y por los siglos"! (Heb 13:8). Sin embargo, ¡cómo nos cuesta entender que si eso es verdad, también lo es el hecho de

que él sigue reclamándonos toda nuestra entrega y compromiso! Hoy, al igual que ayer, se nos exige asumir el rol profético en esta sociedad que sigue aguardando, como enseñó el apóstol Pablo, "la revelación de los hijos de Dios" (Ro 8:19).

Ni Dios ha cambiado, ni los males sociales han desaparecido. Nuestras iglesias en general, y cada cristiano en particular, está entonces llamado a asumir la tarea profética. Nosotros somos escogidos por el Señor para anunciar y denunciar; para anunciar la esperanza de un mundo mejor, y para denunciar todas las manifestaciones de injusticia que se oponen a que ese mundo mejor sea una realidad. Ya lo dijo el educador brasileño Paulo Freiré: "La comunidad eclesial que es fiel al evangelio, es una comunidad llena de esperanza, utópica y profética.[1]

¿Denuncia profética o chantaje político?

América Latina necesita verdaderos profetas, porque lo que le sobra son los que aplauden con entusiasmo el orden imperante. Se aplaude por interés y se abuchea por el mismo interés egoísta. La denuncia se convirtió en instrumento de utilidad "politiquera": se denuncian los males cuando esto pueda representar algún beneficio burocrático o ventaja en las elecciones. El llamado "Caso 8000" en Colombia es un buen ejemplo de lo anterior. Los denunciantes de la narcopolítica quisieron aparecer ante el país como nobles abanderados de la rectitud y la moral, pero todos, en general, sabíamos que estaban

[1] Daniel S. Schipani, *Teología del ministerio educativo,* Nueva Creación. Buenos Aires, 1993, p. 59.

tras el fortín burocrático que se ofrecería después de la caída del presidente. Estos no denunciaron porque la verdad valiera por sí misma, sino porque esa verdad les abriría las puertas que las urnas les habían cerrado. Por otra parte, el señor Presidente y sus amigos también hicieron gala de la denuncia, pero no de la profética, sino de aquella de la misma clase de sus acusadores, la denuncia que usa la verdad, pero que no se somete a ella.

En Colombia, como en el resto de nuestra sufrida América Latina, las denuncias tienen su época y no es otra que la de las contiendas electorales. En la época de las campañas políticas aparecen los más aguerridos defensores de la honestidad; aparecen para prometer la rectitud que, según ellos, les falta a todos sus contendores, y lo argumentan con pruebas suficientes. Durante los meses de las campañas políticas aparecen ante la luz pública los grandes peculados, los sorpresivos narcocasetes o las fotos del enemigo político celebrando los cumpleaños con un conocido narco traficante. Esa denuncia hipócrita e interesada ya hastió a este país, y por eso se reclama el paso de la denuncia profética.

El valor evangélico de la verdad

Nadie mejor que los cristianos para denunciar con fuerza los males de América Latina. Los verdaderos discípulos de Jesús podemos denunciar sin temor porque para nosotros la verdad vale por sí misma. No tenemos por qué esperar los resultados electorales para saber si debemos o no denunciar los males que conocemos. No nos hace falta saber quiénes ganaron y quiénes perdieron para luego denunciar según la conveniencia propia. El

Dios que nos llamó es quien pone fuego en nuestro corazón y por eso no deberíamos callar.

Sin embargo, debemos reconocer que todavía estamos lejos de llegar a ser una fuerza social crítica en nuestro continente. Los últimos años de la política latinoamericana nos han dado la grata sorpresa de saber que los cristianos evangélicos ya representamos un potencial electoral importante. No obstante, la fuerza de los números todavía no se traduce en un verdadero impacto social. Seamos sinceros y reconozcamos que hemos querido impactar, pero también hemos terminado siendo impactados por los peores vicios de la "politiquería". *Es* verdad que la participación política en muchos de nuestros países ha arrojado algunos logros de relativa importancia; también es verdad que los diferentes grupos cristianos que han ingresado a la arena política han logrado importantes privilegios tributarios para nuestras comunidades evangélicas, y que se han conseguido licencias para nuevas emisoras; tampoco se pueden negar los demás avances en materia de libertad religiosa. Sin embargo, preocupa la timidez con la que hemos cumplido el papel profetice de la denuncia valiente. A veces damos la impresión de querer conservar los privilegios obtenidos, al costo de silenciar nuestra voz profética. La triste experiencia de los profetas cortesanos de la época de Roboam, David y Josafat nos enseña cómo fue degenerando el ministerio profético a medida que esos siervos de Dios y del Rey se ponían más cerca del Rey y terminaban anunciando sólo lo que al gobernante le convenía.

Iglesia exonerada, mas no silenciada

Nuestra América Latina nos necesita con voz profética; voz que anuncie y denuncie, voz que proclame la necesidad de una ética transparente. Es el momento de demostrar con radicalidad que con el único que tenemos un compromiso inalterable es con Jesús y su Reino de verdad. Todos los privilegios obtenidos en materia de impuestos, de personerías especiales o de efectos civiles de nuestras ceremonias religiosas no son sino meras añadiduras de nuestra verdadera función en la política: ser "sal de la tierra" y "luz del mundo"; sal que detenga tanta corrupción, y luz que sirva de guía.[2] Siempre será preferible una iglesia profética con impuestos, que una con exoneraciones, pero silenciada.

Déficit teológico e ingenuidad profética

El cabal cumplimiento del rol profetice de los cristianos en la sociedad actual demanda también, además de valor y arrojo, la superación de tanta ingenuidad en materia política. A los evangélicos latinoamericanos las oportunidades políticas nos tomaron por sorpresa y nos encontraron sin la debida maduración conceptual y práctica en estos temas. De la apatía política pasamos abruptamente al entusiasmo electoral. En la mayoría de nuestros países, los evangélicos apenas estamos

[2] Harold Segura C., "Doctor Samper ¿Y qué dirán los evangélicos?" Comunicado, febrero de 1996.

estrenando el lenguaje político y conociendo de primera mano los intrincados lazos de la cosa pública. En medio de tanto entusiasmo se nos olvida que es urgente reflexionar sobre la tarea política de los cristianos desde una perspectiva bíblico-teológica. La acción política sin maduración conceptual se torna activismo, y éste puede producir más mal que bien.

Baste sólo el ejemplo de la ingenuidad con la que muchos cristianos norteamericanos —entusiasmados con el propósito de hacer que la nación volviera a Dios, a la moralidad y al patriotismo— constituyeron el movimiento político llamado "Mayoría Moral", con el pastor bautista Jerry Falwell al frente. Ellos querían combatir las leyes de la legalización del aborto, el avance del alcoholismo y la drogadicción y, en general, la decadencia moral. Muchos cristianos fueron atraídos por la noble causa de hablar de la moral en público, pero brindaron su apoyo incondicional a un candidato que después terminó basando su gobierno en la violencia y la injusticia. La "Mayoría Moral" apoyó con un 85% de los votos conservadores a un presidente que redujo drásticamente los servicios sociales y dedicó un alto porcentaje del presupuesto nacional al militarismo. Una revista cristiana de ese país comentó, respecto al gobierno del presidente Reagan, que él había invertido totalmente las prioridades de la Palabra de Dios. Reflexionando sobre ese hecho político, el teólogo Rene Padilla llegó a la conclusión que un déficit teológico hizo que ese movimiento confundiera los verdaderos valores cristianos y terminara patrocinando con alborozo un sistema socioeconómico y político dominado por una ideología racista.¿

[3] C. Rene Padilla, *Boletín Teológico,* Año 23 #44, FTL (diciembre 1991):262.

El débil impacto del activismo

Que quede bien claro: el rol profetice no se cumple con el simple, aunque costoso, activismo político. Impactar de verdad una sociedad requiere mucho más que pancartas, camisetas, candidatos triunfadores y protagonismo noticioso. Según Rene Padilla,

> no hay garantía alguna de que los evangélicos que han ingresado o ingresen a la política logren afectar las estructuras de injusticia de manera decisiva. En cuestiones de política, como en muchas otras, no bastan las buenas intenciones, menos aún en un mundo dominado por grandes intereses organizados a nivel global.

Cuando separamos irresponsablemente el activismo político de la reflexión ética y teológica, corremos riesgos altos; quedamos aferrados a una serie de triunfos simbólicos insignificantes, pero no logramos el impacto definitivo que queremos. Nuestra falta de experiencia política no debe servir de excusa para el activismo apresurado y sin reflexión. Es urgente la reflexión bíblico-teológica en torno a temas como el uso del poder, la relación entre fe y economía, la violencia, la injusticia, las relaciones entre la iglesia y el Estado, los vínculos entre fe cristiana y vida pública y, en fin, la necesidad de una verdadera teología política evangélica, como propuso la Comunidad Internacional de Teólogos Evangélicos de la Misión en su reunión de abril de 1991, en Yugoslavia.

Rene Padilla, Misión #37, Vol. 10, Nro. 3 (julio-septiembre, 1991).

Lectura política de nuestra herencia teológica

Cuando hacemos referencia a una teología política, no nos referimos a una nueva teología o a un nuevo capítulo que deberíamos agregar a nuestra tradicional teología evangélica; nos referimos más bien a una nueva manera de leer e interpretar desde la conciencia política toda esa valiosa herencia teológica. Hay algo indiscutible y es el hecho que toda teología cristiana es política, es decir, que no hay teología apolítica. Jürgen Moltmann, reconocido teólogo contemporáneo, ha afirmado que "no existe una teología apolítica, ni en la tierra ni en el cielo", como tampoco existe "una iglesia apolítica, ni en la historia, ni en el reino de Dios".[5] Para bien o para mal, toda teología tiene una coloración política; y nadie puede librarse de participar en el juego. La diferencia está en que unos juegan directamente el juego político, y otros son utilizados en este juego. Se puede jugar a sabiendas o sin saber; pero se juega.[6]

El discurso profetice sin solidez teológica tiende a convertirse fácilmente en simple arenga política. Necesitamos atender las lagunas teológicas que ahora tenemos, como condición de una participación profética más madura, más consistente y menos ingenua. Es importante que nuestros políticos evangélicos y quienes aspiran a serlo conozcan la historia social y económica del cristianismo, ahonden en el conocimiento bíblico-teológico y profundicen en los temas de ética social. Todos sabemos que

[5] Jürgen Moltmann, *Teología política, ética política*, Ediciones Sigúeme, Salamanca, 1987, p. 104.

[6] Luis Espinal, *El grito de un pueblo*, CEP, Perú, 1991, p. 87.

nuestra conversión a Jesucristo no trae automáticamente la visión y el comportamiento político correctos, sino que es necesario lo que el sociólogo cristiano Robinson Cavalcanti, de Brasil, ha llamado "discipulado político". El mismo Cavalcanti opina que es necesario que los políticos cristianos conozcan cuál es su verdadero espacio de participación, estudien con especial interés las ciencias humanas, especialmente las ciencias sociales, y puedan discutir con propiedad acerca de las diferentes ideologías contemporáneas.[7]

Si deseamos impactar a la sociedad de hoy con nuestro compromiso de profetas, no podremos hacerlo con cristianos neófitos en la fe y sin la debida preparación política. Necesitamos un liderazgo maduro, bien cimentado en la Palabra de Dios y bien estructurado en el campo político, económico y social. Desde esta perspectiva, debemos velar para que los renglones de nuestras listas evangélicas de candidatos a las corporaciones públicas no vengan a ser ocupados por personas recién convertidas a la fe, o por discípulos prematuros que buscan obtener con nosotros el protagonismo que les fue negado en los rancios partidos tradicionales o en la desgastada izquierda latinoamericana. Lo que el pueblo evangélico necesita ofrecer son profetas de Dios y no politiqueros "reencauchados".

Los representantes evangélicos, como profetas de Dios, deberán dejar muy en alto, no el nombre de un conglomerado religiosos que votó por ellos y les respalda, sino el nombre del Dios que los llamó y que espera de ellos lo mejor. Las palabras de Mardoqueo a la reina Ester en el Antiguo Testamento, son oportunas: "Si ahora te quedas absolutamente callada, de otra parte vendrán el alivio y la liberación... ¡Quién sabe si no has

[7] R. Cavalcanti, *CLADE III*, FTL, México, 1992, pp. 221-222.

llegado al trono precisamente para un momento como este!" (Est 4:14).

Las palabras de Mardoqueo se dirigen ahora a nosotros para recordarnos que no podemos callar en este tiempo, porque para esta hora nos ha convocado el Señor. Se nos demanda lo mejor, nada menos.

Una manera diferente de hacer política

Los cristianos evangélicos debemos proclamar una palabra profética para las altas esferas de la política, pero también, y quizá esto sea lo más importante, debemos ser portadores de un nuevo modelo en la manera de concebir y hacer la política. Los profetas bíblicos pronunciaron palabras a contramano del establecimiento social, político, religioso y cultural de *su* tiempo, pero, principalmente, modelaron un estilo de vida diferente que, en muchas ocasiones, habló más fuerte que sus propias palabras.

Al mencionar el tema de la necesidad de hacer política de manera diferente, pasamos de la tarea profética de denunciar a la tarea profética de ser modelo; del aspecto *kerygmático* al aspecto ético y vivencia!. Estas dos tareas, la de la denuncia y la del modelo, están estrechamente relacionadas. Por ejemplo, el profeta Oseas encarnó en su propia experiencia de vida el mensaje que Dios le había encomendado para el reino de Israel. El binomio encarnación-mensaje es una constante que se observa de manera reiterada en los profetas antiguos. A cualquiera que transmita la Palabra de Dios se le exige, antes que nada, que él escuche y viva aquello que ha escuchado. Por eso Israel, a través de los profetas, escuchó y vio el mensaje de

parte *de* Dios. También en los primeros siglos del cristianismo la profecía y su mensaje ético estuvo presente en la vida de los cristianos como una característica insustituible: para ellos la predicación profética siempre estuvo respaldada por un modelo de vida diferente. Hoy también la palabra proclamada debe ir al compás de la palabra dramatizada. Martín Lutero decía que la fe es un fenómeno de acústica, y con razón alguien agregó que también es un fenómeno de óptica.

América Latina necesita muchas cosas de nosotros, los cristianos evangélicos, y una de las más urgentes es que demostremos con valores, actitudes y comportamientos concretos que sí es posible hacer política de manera diferente de la que nos han acostumbrado desde hace ya más de siglo y medio. El evangelio no ofrece un sistema socioeconómico y político que los gobernantes cristianos puedan llevar al terreno de la práctica en su ejercicio del poder, pero sí ofrece un sistema de valores completo, por medio del cual cualquier sociedad puede ser impactada y transformada desde el ejercicio cotidiano de la vida.

Valores *versus* slogans

Vivir el rol profetice en la sociedad de hoy significa entonces vivir los valores de Jesús, el Cristo: el servicio, la justicia, el amor, la libertad, la paz, la honestidad, la solidaridad, el respeto por la vida, en fin, los valores cristianos que hoy no son más que *slogans* usados por los expertos del mercadeo político para acompañar la fotografía artística de su candidato mentiroso.

Los cristianos evangélicos que han ingresado al campo de la política electoral no deben olvidar la función profética de pensar y actuar de manera diferente que los demás.

Los profetas caídos... en la tentación

La infortunada actuación de algunos políticos evangélicos en América Latina es contraria a la tarea profética de ser modelo de vida. Asusta la rapidez con la que algunos de nuestros hermanos en la fe han aprendido los trucos de la politiquería tradicional. El profeta Jeremías supo que su labor era impregnar la sociedad con nuevos valores, y no dejar que la sociedad le impregnara a él con sus modelos equivocados. El Señor le había dicho: "Que ellos se vuelvan hacia ti, pero tú no te vuelvas hacia ellos" (Jer 15:19).

Sin embargo, en nuestra corta experiencia política en el continente ha sucedido que algunos de nuestros representantes han sucumbido ante la fuerza demoníaca de la corrupción, la lucha desleal por el poder, el manejo autocrático de las decisiones, la manipulación espiritual de los electores, las alianzas traicioneras, el oportunismo, el revanchismo, el "clientelismo" y, en fin, todo aquello que es contrario a lo que representa una participación profética ajustada a los más altos principios del evangelio. La tentación ha resultado inmanejable y, en algunos casos, hemos terminado "convirtiéndonos a ellos".

Desde la óptica de la tarea profética como testimonio de vida, podemos afirmar que el principal reto político que enfrentamos los evangélicos no es encontrar maneras para ascender socialmente y conquistar posiciones de influencia desde las cuales servir a nuestras congregaciones religiosas y evangelizar a nuestros países. El principal reto es encarnar los valores del Reino de Dios en la vida personal y comunitaria, de modo que seamos verdaderos modelos de lo que Dios quiere que sea la labor política. Esta tarea profética es prioritaria en este momento

de grandes oportunidades, y sería un error permitir que esas oportunidades sólo fueran aprovechadas desde el punto de vista burocrático o proselitista. Necesitamos ir mucho más allá y demostrar que todavía quedan servidores honestos, íntegros, justos, que viven valores diferentes en la acción política.

El impacto profetice desde la base profética: la comunidad de fe

Pasemos ahora del tema de la participación profética de los individuos políticos al tema de la participación profética de *la* comunidad de fe. Si insistiéramos exclusivamente en el rol profetice de los políticos evangélicos, estaríamos cometiendo el más craso error: desconocer la fuerza profética que tienen nuestras congregaciones y, en ellas, todos y cada uno de los cristianos evangélicos del continente. Será siempre irresponsable que la iglesia como cuerpo de Cristo delegue su compromiso social en manos de unos pocos representantes políticos, por muy íntegros y capaces que estos sean.

Al hablar de la fuerza profética de la iglesia como comunidad de fe, nos referimos al impacto sociopolítico que podemos causar, desde la base misma de nuestra sociedad, como simples ciudadanos. Hay dos formas de concebir la manera en que los cristianos podemos impactar la sociedad: la primera implica un movimiento descendente, un movimiento de arriba hacia abajo. Según este primer modelo, los cristianos debemos buscar la cúspide de la pirámide social y política para que desde allí se produzcan los cambios deseados; los cambios se producen desde arriba, no desde abajo. En esta propuesta se han especializado rápidamente muchos de nuestros candidatos evangélicos; nos

invitan a votar para que ellos lleguen al poder y desde allí puedan ofrecer las soluciones que todos deseamos. La premisa equivocada es que la sociedad sólo cambiará cuando nosotros, los cristianos, ascendamos al poder y desde allí podamos imprimirle nuestros valores evangélicos. De esta manera, las alternativas de cambio quedan reducidas a la toma del poder.

La segunda forma de concebir la manera en que los cristianos podemos impactar la sociedad implica un movimiento inverso al anterior, ascendente, de abajo hacia arriba. En este segundo modelo se cree en el impacto lento, silencioso, pero firme que puede tener la comunidad de cristianos nacidos de nuevo, que viven su cotidianidad bajo los valores del Reino de Dios. En esta perspectiva, la iglesia en general juega un papel muy importante en las transformaciones sociales; los cristianos "sin curul" dejan de ser vistos como simples objetos políticos para convertirse en sujetos concretos de la acción política. Este segundo modelo presupone una eclesiología que mira a la iglesia como un poderoso agente de transformación, como una comunidad que debe vivir de manera radical la misión integral que Dios le encomendó y a través de la cual él manifiesta su soberanía en cada aspecto de la vida humana.

Ambos modelos, el "descendente" y el "ascendente", por llamarlos de alguna manera, no son mutuamente excluyentes, sino complementarios. Necesitamos políticos evangélicos que, desde la cúspide, hablen y trabajen en nombre de Dios, al mismo tiempo que necesitamos iglesias que asuman con compromiso su función profética como comunidades alternativas.

El rol profético del cristiano en la sociedad actual no puede reducirse a las aspiraciones a importantes cargos políticos de algunos de nuestros hermanos en la fe sino apuntar al modelo de vida práctico que cada uno de nosotros, en particular, y las

iglesias, en general, podamos aportar desde los niveles inferiores y medios de la sociedad civil. Cuando Jesús enseñó que los cristianos somos la sal y la luz de este mundo, seguramente nos estaba invitando a adoptar un estilo de vida alternativo, que debíamos encarnar dentro de la sociedad. Sin embargo, la realidad es otra. Hoy nos encontramos con una iglesia aculturada, que equivale, en términos del *célebre* escriturista y profesor del Antiguo Testamento, Walter Brueggemann, a una iglesia opacada. Para este autor, los verdaderos profetas no fueron adivinadores del futuro ni contestatarios sociales; su tarea principal era "propiciar, alimentar y evocar una conciencia y una percepción de la realidad alternativas al entorno dominante" .[8] La iglesia aculturada pierde fuerza profética porque se acomoda a la sociedad y pierde de esa manera su incalculable potencial dinamizador y crítico. La cultura dominante es acrítica, alienante y adormecedora, pero la iglesia ha sido llamada para cumplir el papel profetice de dinamizar, liberar y renovar.

Las "minorías proféticas" pueden más que las mayorías electorales

Es abundante el testimonio histórico y bíblico acerca de la influencia efectiva que puede tener la iglesia en la transformación de la sociedad, pero siempre eso ha sido realidad gracias a una iglesia que ha decidido vivir con compromiso los valores del Reino de Dios en todas las esferas de lo humano. Ese parece ser siempre el método de Dios: actuar por medio de los más

[8] Walter Brueggemann, *La imaginación profética,* Sal Terrae, Santander. 1986. p. 12.

humildes y de aquellos que carecen de pretensiones, los que pasan inadvertidos. John Stott dijo que "esa ha sido siempre la estrategia de Dios: cambiar el mundo por medio de la conspiración de los insignificantes".[9] Esos insignificantes o, como ya los llamamos, "minorías proféticas" o "cristianos sin curul" pueden hacer mucho por América Latina... y deben ser vistos con la óptica no de su potencial electoral sino de su potencial liberador y transformador de la sociedad.

El futuro político de los evangélicos en América Latina no está, pues, únicamente en las manos de los políticos especializados, sino en la de todos y cada uno de los que nos llamamos cristianos y por ende hemos sido convocados por Dios para vivir nuestra fe con la pasión de los verdaderos profetas. La caótica situación de nuestros países no nos concede más tiempo para renovar nuestra visión de lo que significa ser un discípulo de Jesús, con todas las implicaciones sociales y políticas que tiene su seguimiento. Necesitamos ser conscientes de nuestra tarea profética y suplicar al Señor de la historia que nos ayude a cumplirla con lealtad, con valor, libres de la cobardía, el conformismo y la comodidad. Para finalizar, comparto los últimos renglones de uno de los tantos poemas escritos por un jesuíta catalán, Luis Espinel, asesinado en la Paz, Bolivia, después de haber sido secuestrado y torturado por causa de su compromiso político como profeta actual. El escribió en tono de oración:

> Jesucristo,
> Danos sinceridad, para no llamar prudencia a la cobardía,
> al conformismo, a la comodidad.

[9] John Stott, Misión, # 28 (Vol. 8 #2), junio de 1989, p. 12.

> No es de prudentes el ser cristianos y el seguir a Cristo. No es prudente "vender lo que se tiene y darlo a los pobres". Es imprudente entregar la vida por Dios y por los hermanos.
>
> Que cuando sintamos la tentación de la prudencia, recordemos que Tú "has escogido la debilidad del mundo para derrotar a los fuertes..." Porque la prudencia del mundo es enemiga de Dios.[10]

Nos corresponde, pues, a nosotros, los cristianos de la sociedad actual, asumir el reto de la imprudencia para pasar a la historia no como una generación de discípulos cómplices o indiferentes sino como una generación que supo asumir con altura su verdadero rol de profeta.

' Luis Espinal, *Oraciones a quemarropa*, CEP, Perú, s/f., pp. 38-39.

5
Para una teología de los Derechos Humanos

Gloría Dei, uivens homo ("La gloria de Dios es el ser humano vivo")
Ireneo

La historia de los Derechos Humanos, en el sentido moderno de su formulación legal, es reciente. Algunos consideran que su primera expresión se encuentra contenida en la Declaración del Buen Pueblo de Virginia, de 1776, cuyos principios posteriormente fueron incorporados a la Constitución de los Estados Unidos. Sin embargo, por su impacto, quizá el documento más relevante de esta época es la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, promulgada por la Asamblea Nacional de Francia, en 1789. Esta Declaración surgió como producto de la revolución francesa, en la que se reivindicaron los derechos en términos del ciudadano no sólo francés sino de cualquier parte del mundo. En el pensamiento occidental ya se había hablado antes del derecho natural diferenciado del derecho positivo, pero casi nunca se había hablado de los Derechos Humanos en el sentido moderno. Recién en los últimos siglos apareció el lenguaje de derechos personales de manera simultánea con la valoración del individuo

en los sectores burgueses. Los Derechos Humanos aparecen, entonces, en el proceso de formación del mundo moderno.

Su arranque histórico

La historia reseña que estos derechos surgieron en el acontecer social y político de los siglos 16 y 17, en respuesta a situaciones concretas en las que se encontraban menoscabados o disminuidos. Su contexto es el Estado absoluto y las guerras religiosas de aquellos siglos. "No cabe duda que, históricamente, los Derechos Humanos son expresión del disenso, de la confrontación que llegó muy violenta, básicamente de la burguesía comercial y de las demás minorías religiosas"[1] frente a la intolerancia, la imposición de creencias religiosas, la concentración de poder en manos del monarca absoluto, la falta de independencia de los jueces, la utilización de la tortura como pena y, en fin, la hegemonía del poder. Esos primeros derechos no fueron el resultado de una gran elaboración conceptual o teórica sino respuesta a situaciones específicas que existían en Europa y en las colonias de los países europeos de aquellos siglos. Por eso, "todo intento de fundamentación racional de los derechos deberá tener en cuenta este arranque histórico, desde el disenso, con la situación jurídica y política del Estado absoluto".[2]

Hoy, sin duda, el signo más relevante de los Derechos Humanos es su "universalización" por medio de su incorporación

[1] Carlos Arturo Morales, *Conceptos básicos de Derechos Humanos*, Gobernación del Valle del Cauca, Cali, 1996, p. 11.

[2] /bid.,p. 12

al derecho internacional. El 10 de diciembre de 1948, la Asamblea General de las Naciones Unidas adoptó, en París, la Declaración Universal de los Derechos Humanos, lo cual se constituyó en un hito indiscutible. Esta Declaración se originó en la Carta de las Naciones Unidas (1945), en cuyo preámbulo se dice: "Nosotros, los pueblos de las Naciones Unidas" declaramos nuestra resolución "de reafirmar la fe en los derechos fundamentales del hombre, en la dignidad y el valor de la persona humana y en la igualdad de derechos de hombres y mujeres y de naciones grandes y pequeñas". Con los derechos estipulados en la Declaración de 1948 surgen las democracias occidentales. En ellos se advierte cuáles derechos deben ser defendidos de los ataques del Estado y se formulan los derechos a la libertad de conciencia y de religión, de expresión y de prensa, entre otros. La acogida y el éxito de esta Declaración no tienen precedentes, aunque su carácter no sea de obligatorio cumplimiento para todas las naciones miembros de la Asamblea. Como bien lo aclara su preámbulo, es un "ideal común que alcanzar por todos los pueblos y naciones, a fin de que todos los individuos y órganos de la sociedad" se esfuercen en desarrollar el respeto de los "derechos y libertades y en asegurar... su reconocimiento y aplicación universales y efectivas".

El siglo 20 fue testigo de cómo la Carta de las Naciones Unidas y la Declaración de los Derechos Humanos abrieron paso a la construcción de un complejo sistema de protección internacional de los Derechos Humanos. Además de los instrumentos universales aprobados por las Naciones Unidas, están los de cubrimiento regional, como los del Sistema Interamericano y el europeo. También existen otros instrumentos de carácter general contenidos en diferentes actas, convenios y protocolos internacionales. El sistema se complementa con una

serie de declaraciones y convenciones que tratan temas específicos que se consideran de especial importancia, como la Convención sobre la prevención del delito del genocidio, la Declaración sobre la eliminación de la discriminación de la mujer (1967), la Convención sobre los derechos del Niño (1989), los convenios de la Organización Internacional Trabajo para la protección del trabajador, los Convenios de Ginebra para la protección de combatientes, víctimas de guerra y población civil, y otros aprobados en el marco de las Naciones Unidas.

Realidad contradictoria

Sin embargo, la realidad señala una verdad trágica y contradictoria: al mismo tiempo que han proliferado las declaraciones en favor de los Derechos Humanos, se han incrementado sus violaciones y el cinismo de quienes los desconocen. Estamos, pues, frente a un tema que no nos permite acercarnos a él con la frialdad del academicismo teológico, ni con la indiferencia de algunos teóricos de las ciencias sociales. Al buscar elementos para una teología cristiana de los Derechos Humanos, procuramos luces que iluminen nuestro compromiso con el Dios de la vida y hagan más patente nuestra pasión en favor de quienes sufren la injusticia, el despojo, la humillación y la violación de los derechos otorgados por el Creador. No puede ser de otra manera, y menos en América Latina y El Caribe, donde las cifras de violaciones de esos derechos son alarmantes y escandalosas. Según el último informe de *Human Rigths*

Watch,[3] en Colombia la situación, ya de por sí terrible, se deterioró aún más; en Perú, la profunda crisis política e institucional continuó dejando apartado el amplio irrespeto a los Derechos Humanos; en Argentina, Brasil, Guatemala, México y Venezuela, entre otros países, los abusos de las fuerzas de seguridad y la impunidad siguen siendo problemas graves; en Haití, el fraude electoral y la violación callejera incontrolada, con motivación política, plantearon serias dudas sobre la disposición del gobierno para aplicar la ley. En fin, en nuestra región no hay que recurrir a los informes especializados porque la realidad nos asalta en cada esquina: los abusos policiales, la tortura, la falta de acceso a sistemas judiciales efectivos, el hacinamiento y la insalubridad carcelarias, el despotismo, la marginación y los ataques a la dignidad humana en todas sus formas están a la orden del día.

Teología para el compromiso

Frente a la tragedia de los que sufren, la fe en Jesucristo nos hace reclamos de justicia y equidad. El paradigma del Buen Samaritano (Le 10:25-37) —quien, a diferencia del sacerdote y del levita, siente compasión y se detiene para atender al herido— sirve de marco referencial para comprender lo que significa reflexionar teológicamente sobre las víctimas y considerar las implicaciones que tiene su desgracia para nuestro compromiso de fe. La parábola del samaritano, recordémoslo, fue narrada por Jesús en respuesta a una pregunta de corte conceptual que le

[3] *Human Rights Watch,* "Informe anual 2001", Panorama general de América Latina, www.hrw.org

hiciera un experto de la ley. "¿Y quién es mi prójimo?", preguntó el teórico; y Jesús, en lugar de entrar en los difíciles intríngulis de la antropología judía, lo sorprendió mostrando un ejemplo concreto de solidaridad y tomando como protagonista a quien menos esperaba: a uno de Samaria. Hacer teología, como nos lo recuerda este episodio del Evangelio, no significa especular, sino encontrar nuevos estímulos para seguir a Jesucristo y dar testimonio de las buenas nuevas de su Reino. Con este anhelo se identifica el presente esfuerzo.

El fundamento, un debate abierto

Para una primera aproximación al tema, digamos algo acerca del problema del fundamento de los Derechos Humanos. Que éste deba ser jurídico, filosófico o político es asunto que se sigue debatiendo. No hay acuerdo respecto al porqué de los Derechos Humanos, ni en cuanto a su fundamento último. De manera intuitiva, pareciera ser una cuestión filosófica, y a esa opinión se adhieren algunos de los especialistas, pero, como explica Helio Gallardo en una de sus obras, hay un efecto negativo en ubicar el problema del fundamento de los Derechos Humanos en el campo de la filosofía, a saber, "el carácter en último término idealista de esta disciplina".[4] Por idealismo se entiende la primacía o dominio de algún principio o lógica metafísica, como sucede cuando se habla de "el espíritu absoluto" o "la idea", o cuando se evocan referencias abstractas como "libertad". Al escoger la vía filosófica, según Gallardo, se corre el riesgo

[4] Helio Gallardo, *Política* y *transformación social. Discusión sobre Derechos Humanos,* Editorial Nueva Tierra, Quito, 2000, p. 93.

—paradójico por cierto— *de facilitar la agresión* contra aquellas personas que, supuestamente, no participan, o no practican *lo propio* de la entidad metafísica. Baste sólo un ejemplo: el apóstol filosófico de los Derechos Humanos moderno, John Locke, reclamaba la legitimidad para liquidar a otros seres humanos en nombre de la ley fundamental de la naturaleza. Locke argumentaba que

> … se puede destruir a un hombre que nos hace la guerra o que ha manifestado odio contra nosotros, por la misma razón que se puede matar a un lobo o a un león. Esa clase de hombres no se somete a los lazos de la ley común de la razón ni tiene otra regla que la de la fuerza y la violencia; por ello, pueden ser tratados como fieras, es decir, como criaturas peligrosas y dañinas...[5]

Otro riesgo de la vía filosófica, asociado al de la agresión, es "facilitar la acción del poder destructivo sobre personas y grupos en situación *de debilidad* relativa, al igual que la enajenación de sus bienes".[6] El ejemplo, en este caso, puede ser tomado de la Conquista española de América. Muchos indígenas, debido a su "rudeza" e "incapacidad", eran considerados no aptos para el cristianismo, y, cuando se les convertía —es decir, cuando eran llevados a su "naturaleza humana"— podían ser torturados por herejía. Nótese de qué manera algunas abstracciones o universalizaciones filosóficas potencian históricamente la discriminación y el imperio. Por eso, un autor como Gallardo concluye que

" John Locke, Ensayo *sobre el gobierno civil,* Aguilar, Madrid, s.d.q., p. 14.

[6] H. Gallardo, *op.* cií.,p. 87.

> el problema de una fundamentación de derechos humanos no puede ser enviado al ámbito filosófico puesto que ellos pierden su universalidad práctica, carecen de proyección jurídica y ralean su capacidad de convocatoria ética.[7]

Otra vía para dar fundamento es la que propone el italiano Norberto Bobbio, para quien "el problema de fondo relativo a los derechos humanos no es hoy tanto el de justificarlos como el de protegerlos. Es un problema no filosófico, sino político".[8] Para Bobbio, todo el panorama ha cambiado a partir del hecho político de la proclamación de los Derechos Humanos, en 1948:

> Si la mayor parte de los gobiernos existentes están de acuerdo en una declaración común, es signo de que han encontrado buenas razones para hacerlo. Por eso, ahora no se trata tanto de buscar otras razones, o... la razón de las razones, sino de poner las soluciones para una más amplia y escrupulosa realización de los derechos reclamados.[9]

Para Bobbio, existen tres maneras de fundamentar los valores: deducirlos de un dato objetivo constante, por ejemplo, la naturaleza humana; considerarlos como verdades evidentes por sí mismas, por ejemplo, la dignidad universal; o descubrir que en un determinado período histórico son aceptados por consenso. Él cree que la Declaración Universal de las Naciones Unidas pertenece al último tipo.[10] Su entusiasmo no se hace esperar y expresa:

[7] Ibid.,p. 96.

[8] Norberto Bobbio, *El tiempo de los derechos,* Sistema, Madrid, 1991, p. 61.

[9] *Ibid.*

[10] H. Gallardo, *op. cit,* p. 101.

> No sé si nos damos cuenta de hasta qué punto la Declaración Universal representa un hecho nuevo en la historia, en cuanto que por primera vez en la historia un sistema de principios fundamentales de la conducta humana ha sido libre y expresamente aceptado, a través de sus gobiernos respectivos, por la mayor parte de los hombres que habitan la tierra... Sólo después de la Declaración, podemos tener la certidumbre histórica de que la humanidad, toda la humanidad, comparte algunos valores comunes...[11]

Tenemos, entonces, que el fundamento político es un fundamento histórico y, como tal, no es absoluto, como sí pretenden ser los fundamentos filosóficos. Lo absoluto filosófico es sustituido aquí por la concreción histórica.

Y la teología, ¿para qué?

¿Qué lugar tienen la teología y la fe en esta discusión acerca de la fundamentación de los derechos humanos? ¿Cuáles son los aportes de la disciplina teológica a los esfuerzos por encontrar la "razón de las razones" para los Derechos Humanos? ¿Cuál es nuestra contribución a la dignidad humana y a la humanización del mundo? Sería presuntuoso decir que la teología tiene la respuesta final para todos los debates, sean jurídicos, filosóficos o políticos. La teología no pretende eso. Tampoco busca desconocer la autonomía de estas disciplinas, ni intenta imponer sus planteamientos con la autoridad de los viejos dogmas. En esto se debe actuar con modestia y, por qué no, con suma cautela. La teología tiene como fin la comprensión de la fe y,

N. Bobbio, *op. cit.*, pp. 65-66.

como ya se dijo antes, la búsqueda de nuevos estímulos para alimentar el compromiso con el Señor de la historia. Es acto de fe; por lo tanto, no pretende cientificidad —a la manera clásica—, ni objetividad. Sidney Rooy lo expresa de la siguiente manera:

> La teología, en general, y la cristiana, en particular, sólo puede ser una reflexión desde la experiencia individual y comunitaria a la que se pertenece, ya sea en el orden eclesial o secular... sólo de esta forma uno puede hacer una contribución válida a la reflexión cristiana llevada a cabo en otros contextos.[12]

Sin embargo, y a pesar de sus modestas pretensiones, la teología resulta esencial para el debate sobre los fundamentos de los Derechos Humanos. Jürgen Moltmann sugiere que

> ya es hora... de que se reflexione profundamente sobre la base teológica de los derechos humanos, a fin de que la llamada que se ha hecho para que éstos sean acatados no quede en mera declamación sin compromiso.[13]

La teología, en este sentido, profundiza nuestro compromiso. Por otra parte, la fe cristiana debe pronunciar sus convicciones acerca del ser humano. Esta no puede esperar que todos estén de acuerdo con su propuesta, pero sí

> todos los hombres pueden esperar que los cristianos digan y les muestren cuál es la contribución que ellos tienen que

[12] Sydney H. Rooy, *Una teología de lo humano,* en *Boletín Teológico,* FTL, Año 26, # 54 (junio, 1994), p. 133.

[1J] Jürgen Moltmann, *El experimento esperanza.* Sigúeme, Salamanca, 1977, p. 128.

aportar acerca de la dignidad humana y de la humanización del mundo.[14]

Por eso la teología resulta indispensable en este campo.

"A nuestra imagen y semejanza"

Recurramos a una afirmación principal —situada en el marco de la teología de la creación— para inferir, desde allí, algunos elementos que contribuyan a la elaboración de una teología cristiana de los Derechos Humanos: *el ser humano es digno por haber sido creado a imagen* y *semejanza de Dios,* y *como tal tiene derechos* y *deberes.* El libro de Génesis presenta dos relatos diferentes acerca de la creación en l:l-2:4a y 2:4b-25. Los dos proceden de distintas fuentes y fueron escritos en momentos diferentes.[15] Mientras el primero presenta una visión universal e intemporal de lo creado —allí todo es amplio, grandioso y completo—, el segundo se centra en la tierra y declara con sencillez que Dios hizo el cielo y la tierra. Mientras el primero hace una presentación arquitectónica referida al Creador —allí el verbo principal es "crear" (heb. *bará)*—, el segundo hace girar todo alrededor del ser humano creado. En el primero, el hombre y la mujer son creados en el mismo momento; en el segundo, primero el hombre, después los animales y finalmente la mujer. Estos son, entre otros, algunos detalles de esos dos relatos.

[14] JürgenMoltmann, La *dignidad humana,* Sigúeme, Salamanca, 1983, p. 17.

[15] Para un estudio más amplio acerca de las diferencias entre los dos relatos de la creación, ver Francois Castel, Los *comienzos,* Verbo Divino, Estella, 1980.

Aunque diferentes, coinciden en enseñar que el ser humano —hombre y mujer— es el resultado de una decisión soberana de Dios. "Y dijo: 'Hagamos al ser humano a nuestra imagen y semejanza...' [...] Y Dios creó al ser humano a su imagen; los creó a imagen de Dios. Hombre y mujer los creó" (Gn 1:26, 27). Esa creación es diferente de las demás. Respecto a las plantas y animales, Dios ordena por medio de su Palabra y lo anunciado se vuelve realidad: "Y dijo Dios: '¡Que haya vegetación sobre la tierra...' Y así sucedió" (Gn 1:11). Sin embargo, en la creación del ser humano ya no se usa el repetido verbo "crear" (*bará);* ahora hay una decisión divina, o autoinvitación: "Hagamos al ser humano a nuestra imagen y semejanza" (Gn 1:26). El uso de la primera persona plural —"Hagamos"— quizá señale una conversación de Dios consigo mismo antes de formar a quien sería corona de su Creación. Sólo el ser humano es ¡mago *Dei:*

> Ni los animales ni los ángeles ni las fuerzas de la naturaleza ni los poderes del destino merecen ser temidos u honrados como imagen, manifestación o revelación de Dios. La veterotestamentaria prohibición de imágenes protege también la dignidad del hombre como única imagen de Dios.[16]

La creación del ser humano a imagen y semejanza de Dios es la declaración teológica clásica acerca de la criatura humana. El Nuevo Testamento recoge esa declaración y añade que Jesús es la imagen de Dios (Heb 1:3), y que nuestro llamado consiste en hacernos a su imagen (Ro 8:29). Dios es nuestro fin, nos ha

[10] Jürgen Moltmann, Dios en *la creación,* Sigúeme, Salamanca, 1987, p. 234.

dotado con la capacidad de orientarnos hacia él, y esa dirección marca nuestro ser. Según Pedro Trigo,

> Dios no creó al hombre, como a las plantas y animales, según su especie, clausurados en sus propias determinaciones. Lo creó a su imagen, de modo que el hombre sólo se puede comprender y poseer a sí mismo referido a Dios, de cara a su modelo, viviendo ante él, responsablemente, con los demás seres creados... [de lo que se desprende que la realización humana] consiste en trascender escuchando, obedeciendo, actuando a su modelo para llegar a transparentarlo como imagen fidedigna.[17]

Así, pues, dice John R. W. Stott que

> todos los derechos humanos son básicamente el derecho a ser humanos y, por tanto, a gozar de la dignidad de haber sido creados a imagen y semejanza de Dios y, consecuentemente, de tener una relación única con Dios mismo, con nuestros semejantes y con el mundo material.[18]

Los Derechos Humanos tienen, desde esta perspectiva de la fe, un sólido fundamento en la sola dignidad humana:

> Hay derechos humanos, en plural. Pero la dignidad humana se menciona en singular. Por eso, la dignidad de los hombres es la raíz de todos los derechos humanos. Pero ¿en qué se basa o se apoya la dignidad humana? ¿Qué es lo que convierte al hombre en hombre? Para los judíos y para los

[17] Pedro Trigo, op. *cit.,* p. 319.

[18] John R. W. Stott, *La fe cristiana frente a los desafíos contemporáneos,* Nueva Creación, Buenos Aires, 1999 (primera reimpresión), p. 180.

cristianos, es el destino del hombre a ser la imagen de Dios sobre la tierra.[19]

Sacramento intocable

Desde esta *imagen* se afirma, en primera instancia, la sacramentalidad del ser humano. Es esencial a nuestra fe creer que el ser humano, en su dignidad ante el Creador y ante todo lo creado, es intocable y sagrado. La violación de sus derechos es, desde esta concepción de lo sagrado, un sacrilegio. Esta sacralidad, dice Pedro Trigo,

> consiste en la afirmación infinita que Dios ha hecho de ella. Por eso tiene un peso infinito. No es un peso nacido de sí, sino el peso de Dios. No hay lugar para la vana-gloría (Ro 3:27), sino para la gloria de Dios. Pero esta gloria no es exterior al hombre, sino más íntima a él mismo que él mismo. Por eso no aliena, sino que lo salva y constituye.[20]

Desde esta óptica, la fe cristiana se inscribe en el amplio debate del jusnaturalismo,[21] al afirmar los derechos como "inherentes al ser humano"; no los considera como derechos adquiridos, ni concedidos por un gobierno determinado, sino como provenientes de su Creador e "inherentes a su creación".

[19] J. Moltmann, *op. cit,* 1983, p. 17.

*' Pedro Trigo, *Creación e historia en el proceso de liberación,San* Pablo, Madrid, 1988, p. 311.

[21] El jusnaturalismo sostiene la existencia de reglas de "derecho natural" superiores al "derecho positivo". Este derecho natural es inmutable y eterno y su conocimiento se da por medio de la razón o la revelación, >egún la corriente.

La dignidad, y por ende la sacramentalidad, representa lo propio, lo inseparable e indisoluble de la persona humana. Al presentar a la persona como sagrada, se afirma de manera simultánea que esa condición es independiente de la voluntad del ser humano y anterior a ella:

> El hacer sagrado no es, pues, una función humana. La única función humana es reconocer el carácter sagrado de todo y de cada una de las cosas, el carácter participado de la realidad.[22]

Esta cualidad de sagrado del ser humano proviene de Dios y, al mismo tiempo, le diferencia de él. El ser humano, en la más clara teología de la Creación, no es un ser divino, ni semidivino, ni puede pretender ser igual a Dios (Gn 3:5).

Sin acepción de personas

La creación del ser humano a imagen de su Creador implica también la igualdad de los seres humanos entre sí. Es posible que los relatos del Génesis tengan en mente la "teología egipcia del rey", según la cual había un representante de Dios sobre la tierra: el faraón. Éste estaba presente, como representante de Dios, en todas las estatuas colocadas en las provincias del imperio. Así, la teología del primer libro de las Escrituras estaría comunicando un elemento políticamente novedoso y hasta subversivo; en efecto, estaría postulando al ser humano —y no a los príncipes— como

•*Ibid.* p. 312.

el verdadero representante de Dios sobre la tierra.[23] El salmista, en su estilo, lo dice así: "¿Qué es el ser humano, para que lo tomes en cuenta? Pues lo hiciste poco menos que un dios, y lo coronaste de gloria y de honra" (SI 8:4-5). Si Dios no está en unos pocos seres privilegiados, está en todos los seres humanos por igual. No sólo en los varones, sino también en las mujeres; no sólo en los que pertenecen a Israel, sino también en los extranjeros; no sólo en los adultos, sino también en los niños; no sólo en los fuertes, sino también en los frágiles (enfermos, impedidos y marginados). En términos de la Declaración Universal de los Derechos Humanos (1948): "Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y en derechos".

El egoísmo humano, ya sea en su expresión etnocéntrica, imperialista, racista o sexista, entre otras, pone en riesgo la práctica de la igualdad de derechos. Una y otra vez, la ley de Moisés, en el Antiguo Testamento, se pronuncia en defensa de la igualdad, contra toda forma de exclusión egoísta: "Porque el Señor tu Dios es Dios de dioses y Señor de señores; él es el gran Dios, poderoso y terrible, que no actúa con parcialidad ni acepta sobornos. Él defiende la causa del huérfano y de la viuda, y muestra su amor por el extranjero, proveyéndole ropa y alimentos" (Dt 10:17-18). A la igualdad la complementa la fraternidad, pues "igualdad sin fraternidad tampoco lleva a la humanidad".[24]

[23] Para un estudio más amplio de este concepto, ver Jürgen Moltmann, op. cit., 1987, pp. 232ss.

[24] J. Moltmann, op. *cit.,* 1983, p. 22.

Socialidad solidaria

Por otra parte, la /mago Dei implica la socialidad del ser humano. "Y Dios creó al ser humano a su imagen; lo creó a imagen de Dios. Hombre y mujer los creó" (Gn 1:27), nos dice el primer relato; y el segundo: "No es bueno que el hombre esté solo" (Gn 2:18). El ser humano ha sido creado parala comunión y necesita de ella; es un ser social y desarrolla su personalidad sólo en comunión con Dios, con sus semejantes y con el mundo creado. Su desarrollo personal depende de esa comunión, y el aislamiento —aislarse o aislar a otros— resulta ser una forma deficitaria de su ser humano.

El Dios trino es arquetipo de esa socialidad.[25] "Según el relato bíblico de la esperanza, los hombres deben y pueden corresponder a Dios sólo juntos, es decir, en y a *través* de su comunión mutua".[26] De lo que se deriva que los derechos sociales, de los cuales se viene hablando a partir de la segunda mitad del siglo 20,[27] son tan importantes como los derechos individuales. El ser humano, como persona trascendente, encuentra su plena humanización cuando sale al encuentro de los demás, lo cual requiere la entrega de sí mismo en procura del bienestar del otro. Ni la antropología individualista, a la manera de algunas teologías medievales, ni la antropología colectivista,

[25] El concepto de comunión trinitaria, o de comunidad de las tres personas de la trinidad, es también conocido con el término *Perijoresis*.

[26] *Ibid.*

[27] En 1966 se firmó el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales. Éstos complementaron los derechos individuales promulgados en 1948. Después vendrían los reclamos a favor de los derechos a la vida, a la supervivencia y a la existencia.

a la manera de algunas ideologías modernas, reflejan con exactitud la antropología bíblica. Según Sidney Rooy,

> cada una de estas visiones anula el lugar correcto del otro. Así como no podemos permitir la absorción de la libertad del individuo por parte del estado, del mismo modo no podemos dar por sentado que la elección humana independiente garantiza lo que es mejor para la sociedad. El carácter esencial del individuo se transforma en algo real en la medida en que el amor lo convoca a vivir en comunidad con otros... la unidad de lo humano se encuentra precisamente aquí: todas las personas, en tanto personas ante Dios, están comprometidas mutuamente en un pacto responsable unas con otras.[28]

Además, responsabilidad y autoridad

Como hemos visto, la teología de la creación presenta al ser humano como resultado de una decisión especial por parte del Creador y, en consecuencia, digno. De su dignidad se deriva su *sacramentalidad,* su *igualdad* y su *socialidad.* También se podría agregar su *responsabilidad* y decir que es un ser con derechos, pero también con responsabilidades ante Dios, ante sus semejantes y ante el resto de la creación. Bien se ha observado que lo que la Biblia contiene es una declaración universal de las responsabilidades humanas: "Pone énfasis en que nuestra responsabilidad es garantizar los derechos del otro. Hasta debemos abandonar nuestros propios derechos con ese fin".[29]

"s Sidney Rooy, *op. cit.,* p. 132. *"; John R. W. Stott, op. cit., p. 185.

Otro elemento más que se podría desarrollar a partir del relato de la creación es el de la *autoridad* del ser humano: a él se le asignó el dominio y cuidado de la tierra y del resto de la creación no humana (Gn 1:28-30). Este derecho tiene notables connotaciones ecológicas, si se tiene en cuenta que junto con los derechos del ser humano a la tierra, se establecen también "los derechos de la tierra sobre el ser humano". Dios se dirigió a Adán y Eva para entregarles la autoridad de "fructificar", "someter" y "dominar" (Gn 1:28-30); y esa autoridad significa la responsabilidad de cuidar y conservar la creación toda. Moltmann afirma que

> los derechos económicos del hombre, por lo tanto, han de ponerse de acuerdo con las condiciones fundamentales cósmicas de la supervivencia de la humanidad en su entorno natural. Ellas no pueden realizarse durante más tiempo mediante el incontrolado crecimiento económico, sino sólo mediante el crecimiento de la justicia económica dentro de los *límites del crecimiento.*[30]

¿Y el pecado?

Sin embargo, el cuadro resulta del todo incompleto si no se agrega la cruda realidad de la *pecaminosidad* humana. Ea antropología bíblica no es ingenua; con la misma intensidad con que resalta las virtudes del ser humano, reconoce también su profunda maldad. En los relatos de la creación se deja al descubierto la triste realidad de! pecado humano, así como los trágicos efectos de la rebeldía contra Dios. Quizá ninguna

[1] Jürgen Moltmann, op. cií., 1983, p. 25.

realidad refleje de manera más patética nuestra inhumanidad que la violación de los Derechos Humanos. A esa crudeza humana la Biblia la llama pecado. El ser humano hace fracasar, por su desobediencia, el destino original de vivir como imagen de Dios. Pretendió *ser como Dios* y perdió por ello su verdadera humanidad (Gn 3; Ro 3). El resultado ha sido una sociedad imperfecta marcada por el abuso, la intolerancia, la explotación y la injusticia, entre otros males. Con el pecado se introduce la violación de los Derechos Humanos. Esta realidad pecaminosa explica la necesidad de que existan los Derechos Humanos en su formulación legal. Al respecto, Estanislao Zuleta, uno de los más ilustres filósofos colombianos del siglo 20, dice, no sin algo de ironía: "¿Para qué derechos humanos si todos somos hermanos, que vivimos en una transparencia y en un absoluto de comunidad, y cantamos juntos el *Himno a la Alegría?"*[31]

El señalamiento de esta pecaminosidad es un rasgo distintivo de la fundamentación teológica de los Derechos Humanos. También lo es el anuncio de la necesidad de un Redentor que justifique y haga libre. Esta justificación del injusto, bien lo expresa Moltmann, "es la realización de su verdadero derecho humano, nada más ni nada menos: el injusto es situado de nuevo en el derecho y es restablecido".[32]

[31] Alberto Valencia (ed.), *Conversaciones con Estanislao Zuleta*, Fundación Estanislao Zuleta, Cali, 1997.

[32]*Ibid.*, pp. 29-30. También dice Moltmann: "los derechos humanos... sólo son efectivos en la medida en que se llega a la justificación del hombre injusto y a la renovación de su humanidad... La fe cristiana reconoce y anuncia que Dios justifica al hombre injusto por medio de Jesucristo y que le renueva hasta conducirle a una verdadera humanidad".

Diversos caminos, una sola vocación

En el presente trabajo, y siguiendo una ruta clásica, se ha tomado la creación como foco iluminador para encontrar algunos fundamentos teológicos de los Derechos Humanos. No sobra decir que esta no es la única manera de acercarse al tema. También se puede partir de la crisío/ogía, si se tienen en cuenta las implicaciones liberadoras de la encarnación de Jesucristo y la convicción teológica "de que con la resurrección de Jesús, está en juego el triunfo de la justicia";[33] o también de la soterio/ogía, si se comprende que la doctrina de la salvación incluye "el impulso dinámico a ser liberado de aquellas estructuras que deshumanizan la vida humana" y que, por lo tanto, "la lucha moderna a favor de los derechos humanos pertenece a la doctrina de la salvación";[34] o de la *escatología,* si se reconoce el potencial liberador de la esperanza cristiana y las implicaciones del anuncio de la nueva humanidad en Cristo. Estas son algunas de las posibilidades que brinda la teología para desarrollar el tema.

Sin embargo, escójase la clave teológica que se quiera, la llamada siempre será la misma: a ser colaboradores y colaboradoras de Dios en la construcción de un mundo nuevo donde prive la justicia, se respete la dignidad de los seres humanos y, para usar las palabras del profeta Isaías, "se anuncien buenas nuevas a los pobres, se proclame libertad a los cautivos, se ponga en libertad a los oprimidos, se dé vista a los

[33] Thorwald Lorenzen, Resurrección y discipulado. Sal Térras, Santander, 1999. p. 138.

[34] /bid.,p. 357.

ciegos y se pregone el año favorable del Señor" (Le 4:18-19; Is 61:1-2).

Así, una verdadera teología de los Derechos Humanos no puede ser más que un sincero esfuerzo por dar razón de la esperanza que hay en nosotros (1P 3:15) y procurar, como resultado de nuestro compromiso, poner a Dios en medio de las miserias de este mundo. G. Thibon dijo: "Dios nos ha puesto en el mundo para que nosotros lo pongamos a él en el mundo". Y allí, en la defensa de la vida, también quiere estar.

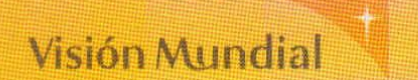
Este libro se terminó de imprimir en
octubre de 2002 por

Roberto Grancharoff e hijos Tapalqué 5868,
Buenos Aires, Argentina
Te. 54-11-4683-1405
Tirada: 3000 ejemplares

La espiritualidad es uno de los temas más descuidados entre los cristianos evangélicos latinoamericanos. La reflexión seria sobre espiritualidad continúa siendo una asignatura pendiente en las iglesias evangélicas en América Latina. Mucha de la religiosidad actual carece de anclas teológicas. Su escasa o nula articulación con temas fundamentales como el Reino de Dios, la encarnación y práctica de Jesús, y la misión de la iglesia, entre otros, revela su falta de fundamentos bíblicos e identidad evangélica. El presente libro contribuye a llenar esa laguna porque reúne cinco artículos cuyo hilo conductor es que hacen explícitos los alcances de ciertos temas clásicos de la teología y la misionología para construir lo que podríamos llamar una "espiritualidad del compromiso". El conjunto sitúa la espiritualidad en el lugar prioritario que debe ocupar en adecuada referencia al Reino de Dios y su justicia. Así, la espiritualidad se transforma en un espacio que llena la vida cotidiana de sentido trascendente, gracias a su identificación con el "Proyecto de proyectos". La espiritualidad se alinea así con el propósito salvífico de Dios, y no deja nada "afuera".

Por el contrario, lleva a los cristianos a asumir una serie de compromisos reales y prácticos con el mundo y los seres humanos a quienes Dios desea redimir.

HAROLD SEGURA CARMONA, Colombiano, estudió en el Seminario Teológico Bautista Internacional de Cali, Colombia, del cual llegó a ser Rector posteriormente (1995-2000). En la actualidad reside con su familia en San José, Costa Rica, en donde se desempeña con Visión Mundial Internacional como Consultor de Testimonio Cristiano y Relaciones Eclesiásticas para América Latina y El Caribe. Ha publicado numerosos artículos y es Profesor adjunto de la Universidad Evangélica de las Américas.







ISBN 987-9403-47-9